UNIVERSIDAD SAN DÁMASO

STUDIA PHILOSOPHICA MATRITENSIA 3

San Alberto Magno. Introducción a la metafísica

Paráfrasis de san Alberto Magno al primer libro de la *Metafísica* de Aristóteles

David Torrijos Castrillejo

San Alberto Magno. *Introducción a la metafísica*

PARÁFRASIS DE SAN ALBERTO MAGNO AL PRIMER LIBRO DE LA *METAFÍSICA* DE ARISTÓTELES

Edición bilingüe

San Alberto Magno. *Introducción a la metafísica*

PARÁFRASIS DE SAN ALBERTO MAGNO
AL PRIMER LIBRO DE LA *METAFÍSICA*
DE ARISTÓTELES

Traducción y estudio preliminar
de David Torrijos Castrillejo

EDICIONES
UNIVERSIDAD SAN DÁMASO

ÍNDICE GENERAL

I. ESTUDIO PRELIMINAR

1. Alberto Magno y la Metafísica i
1.1. El concepto albertino de metafísica vii
a) La ciencia divina x
b) El objeto de la filosofía primera xiv
1.2. La metafísica y las demás ciencias xxi
1.3. El método de la ciencia divina xxxi
1.4. El ser xxxiii
1.5. Metafísica y teología natural lviii

2. Alberto Magno y los filósofos lxix
2.1. Alberto y la doxografía lxix
2.2. Aristóteles y Platón lxxxi

3. La Paráfrasis al libro A de la *Metafísica* lxxxiv
3.1. Método lxxxiv
3.2. El Texto. Autenticidad y recepción xcv
3.3. La presente traducción xcviii

5. Bibliografía cii

II. TEXTO Y TRADUCCIÓN

LIBRO PRIMERO de la Metafísica, que está por entero dedicado a establecer esta ciencia y establecer los principios que son causas 3

TRATADO I. SOBRE EL ESTABLECIMIENTO DE ESTA CIENCIA Y SU NOBLEZA 3
Capítulo 1. *Digresión en que se declara que hay tres tipos de ciencias teóricas: y que es ésta la primera entre las tres, la principal y la que establece las otras dos* 3
Capítulo 2. *Digresión en que se declara cuál es el sujeto de esta ciencia; también hay una discusión sobre tres opiniones de los filósofos sobre su sujeto* 15
Capítulo 3. *Digresión que declara con qué unidad y de qué manera esta ciencia sea una* 27

Capítulo 4. *Acerca del primer principio generativo de la ciencia para nosotros, que es el deseo natural de conocer* 29
Capítulo 5. *Digresión que muestra cuál sea el deseo natural de saber, hacia qué saber se dirija y de dónde provenga toda la variedad de los estudios* 37
Capítulo 6. *Sobre los principios por los que se inserta la ciencia en los que conocen, que son el sentido, la memoria y la razón* 41
Capítulo 7. *Sobre aquellas cosas que generan formalmente en nosotros la ciencia, a saber, la experiencia y el universal* 51
Capítulo 8. *Digresión que expone la solución de la duda de Platón* 59
Capítulo 9. *Acerca de la comparación del arte y de la experiencia según la conveniencia y la diferencia* 63
Capítulo 10. *Acerca de las semejanzas y diferencias de un arte respecto a otro arte en la admiración, en la que es imitado el sabio, quien se distingue de los demás* 73
Capítulo 11. *Acerca de la semejanza entre el arte y la sabiduría y sobre la diferencia entre las artes respecto a la mayor o menor semejanza respecto de aquéllas* 81

TRATADO II. SOBRE LAS PROPIEDADES DE ESTA SABIDURÍA EN SÍ MISMA 89
Capítulo 1. *De qué modo se llama sabiduría y por consiguiente filosofía, a causa de las nociones de sabio y de sabiduría* 89
Capítulo 2. *Digresión que declara la solución de las dudas que surgen contra la definición de sabiduría* 95
Capítulo 3. *De qué modo, dando orden y aconsejando a todas las demás, esta sabiduría sea más antigua y primera* 99
Capítulo 4. *Cómo es doctrinal en grado sumo la filosofía primera y en grado sumo deseada* 107
Capítulo 5. *De qué modo esta ciencia, puesto que versa sobre lo que es bueno para toda naturaleza, es principal y reina de las ciencias* 111
Capítulo 6. *En el que se muestra que esta sabiduría no es activa sino contemplativa* ..115
Capítulo 7. *Acerca de la sabiduría que es la única absolutamente libre y de cuántos modos se habla de ciencia liberal* 121
Capítulo 8. *Esta sabiduría es divina y es una posesión de suyo divina, no humana y no es propio de ella ser poseída por el hombre* 125
Capítulo 9. *Sólo esta sabiduría es la más honorable de dos modos* 133
Capítulo 10. *Acerca del orden de la enseñanza de esta sabiduría y de qué modo comienza toda razón* 137
Capítulo 11. *Digresión que explica cuatro aspectos que trata esta sabiduría, en qué se parece en tales temas con el tópico y el sofista y en qué difiere de ellos* 143

TRATADO III. SOBRE LAS CAUSAS Y LOS PRINCIPIOS SEGÚN LAS OPINIONES DE LOS ANTIGUOS EPICÚREOS 149
Capítulo 1. *Acerca de la recepción de las especies de las causas* 149
Capítulo 2. *Acerca de las opiniones y las razones de los que dicen que sólo hay un principio de todas las cosas, que es la materia como sustrato común, no determinada a tal o a cual cosa, ni a una o a muchas* 153
Capítulo 3. *Acerca de la opinión y las razones del filósofo Tales, quien dijo que el agua era el principio de todas las cosas* 165
Capítulo 4. *Acerca de la antiquísima opinión según la cual dijeron que el agua y la diosa Tetis eran el principio de todos los principios, llamándola Estigia* 171
Capítulo 5. *Acerca de la opinión de Anaxímenes y de Diógenes, que decían que el aire era el principio de todas las cosas* 177
Capítulo 6. *Acerca de la posición de Hípaso y Heráclito, que decían que el fuego era el principio de todos los entes* 181
Capítulo 7. *Acerca de la posición de Empédocles sobre el principio del ente material* 185
Capítulo 8. *Acerca del principio material que pone Anaxágoras* 189
Capítulo 9. *Acerca de la razón por la cual los antiguos se vieron obligados a poner una causa moviente junto a la material* 197
Capítulo 10. *Acerca de la opinión de Anaxágoras y Hermótimo, que acierta más que los anteriores sobre el principio eficiente* 203
Capítulo 11. *Acerca de la opinión de Hesíodo y de Parménides que decían que el amor era el principio de los dioses y del ser natural moviente* 209
Capítulo 12. *Acerca de la opinión y de las razones de Empédocles, que dice que los contrarios son principios movientes* 213
Capítulo 13. *De qué modo Anaxágoras usa el intelecto como principio moviente* 219
Capítulo 14. *Sobre los dichos de Empédocles acerca de la división de los principios movientes y materiales* 225
Capítulo 15. *Sobre la posición de Leucipo, Demócrito y Juto, que ponían el vacío y los átomos* 229

TRATADO IV. SOBRE LA OPINIÓN DE LOS ESTOICOS ACERCA DE LOS PRINCIPIOS 239
Capítulo 1. *Sobre los pitagóricos y sobre el modo en que decían que los números matemáticos eran principios* 239
Capítulo 2. *Digresión explicando de qué modo los principios de los números son los principios de todas las cosas según los estoicos* 247
Capítulo 3. *De qué modo acomodaba Pitágoras los números a los entes y cuáles eran los elementos que, según él, existían y por qué razón* 255
Capítulo 4. *Sobre las diez coelementaciones, que los Pitagóricos juzgaron principios* 261

Capítulo 5. *En qué se parece el principio que pone Alcmeón de Crotona al de Pitágoras*.....269
Capítulo 6. *Sobre las tres posturas en la ciencia natural, de Parménides, Meliso y Jenófanes, que coinciden en decir que es uno todo lo que es*.....271
Capítulo 7. *Digresión que declara la razón por la que Jenófanes dijo que todo era un solo Dios*.....279
Capítulo 8. *Digresión que manifiesta las críticas y las soluciones de las razones de Jenófanes*.....291
Capítulo 9. *Digresión que expone las opiniones y razones de Meliso así como las soluciones de esas razones*.....305
Capítulo 10. *Digresión que expone la posición de Parménides y las razones en que se equivocó*.....311
Capítulo 11. *Aquello que se recoge en resumidas cuentas de todas las opinionesaducidas tanto de los epicúreos como de los estoicos, esto es, que no añaden ninguna más a las causas ya dichas*.....317
Capítulo 12. *Sobre la causa de la postura de Platón y del modo que la concluyó a partir de los filósofos Heráclito y Sócrates, cómo puso las ideas, qué eran según él las ideas, de qué modo dijo que las ideas eran una y cómo dijo que eran muchas*.....323
Capítulo 13. *Cómo puso Platón las cosas matemáticas y los principios material y formal y en qué estaba de acuerdo con los pitagóricos y en qué se separaba de ellos*.....337
Capítulo 14. *No hace falta añadir una quinta causa a las cuatro causas recordadas, a tenor de todas las palabras dichas por los filósofos*.....347

TRATADO V. SOBRE LA CONTRADICCIÓN DE LAS OPINIONES MENCIONADAS.....357
Capítulo 1. *Contradicciones de lo dicho por los epicúreos, que pensaban que había una materia corpórea para todas las cosas, diciendo que era un cuerpo solo y determinado*.....357
Capítulo 2. *Acerca de la contradicción de la opinión de Empédocles, que ponía varios elementos materiales y sobre su contradicción en lo que dice acerca del principio moviente*.....365
Capítulo 3. *Acerca de la contradicción de la posición de Anaxágoras*.....369
Capítulo 4. *Acerca de la contradicción de la posición de los pitagóricos sobre los números, que ponían que eran principios*.....379
Capítulo 5. *Acerca de la contradicción de la posición de Platón por la que estableció las ideas. Se descubre una contradicción en que las ideas separadas no pueden ser las sustancias formales de las cosas sensibles por las que se numeran las cosas sensibles y son puestas en su número, como se numeran las cosas mediante su forma propia*.....389
Capítulo 6. *La segunda contradicción de Platón, la cual parte de que la idea no existe fuera de la inteligencia propia de la cosa por la que se silogiza acerca de la cosa*.....395

Capítulo 7. *La tercera contradicción de Platón, tomada tanto de la verdad de las cosas como de la razón de la opinión de los que ponen las ideas* 403
Capítulo 8. *Contradicción tomada del hecho de que las ideas resultan prácticamente inútiles para el movimiento, la ciencia y el ser de las cosas sensibles* 409
Capítulo 9. *Acerca de la contradicción de Platón, que sale de las ideas mismas, en cuanto las considera ejemplares de lo creado* 415
Capítulo 10. *Acerca de la contradicción de Platón al considerar que el número de las ideas es un principio* 421
Capítulo 11. *Acerca de la contradicción de Platón sobre la reducción de las sustancias a los principios de los números* 435
Capítulo 12. *Acerca de la contradicción de Platón, según la cual se dice que las ideas son causas de la generación* 439
Capítulo 13. *Acerca de la contradicción de Platón que reside en decir que las formas son las mismas según el ser separado y distinto, en todas y en algunas cosas* 447
Capítulo 14. *Acerca de la contradicción de Platón al decir que las ideas eran el principio de la ciencia* 453
Capítulo 15. *Digresión que esclarece la posición de Platón, para que se entiendan mejor sus referidas contradicciones* 461
Capítulo 16. *No ha sido descubierta por los antiguos ninguna otra causa fuera de las cuatro antes mencionadas* 467

I. Estudio preliminar

1. ALBERTO MAGNO Y LA METAFÍSICA

Alberto de Colonia no necesita presentación. Su nombre es suficientemente conocido, pese a que lo específico de su pensamiento filosófico no esté demasiado divulgado. Sobre él reposa un honor que, sin embargo, oscurece su fama: a este doctísimo padre predicador le cupo la gloria de ser maestro de santo Tomás de Aquino. Semejante astro pronto despuntaría hasta el extremo de eclipsar al mentor. De tal manera, nuestros días en buena medida ignoran el océano que se esconde en las páginas del Magno, desgraciadamente no tan celebrado en la posteridad cuanto en vida lo fuera. Esta modesta traducción de una ínfima parte de su colosal obra quiere luchar contra el olvido de un gigante de la filosofía medieval. Alberto no es un mero preludio de Tomás, es un genio con vida propia, que adolece de sus personales limitaciones pero también resplandece con destellos de vívido color.

San Alberto vivió un tiempo excepcional. Debió acometer la titánica tarea de acoger un patrimonio científico que permanecía sepultado para occi-

dente en un secular olvido y cuyo descubrimiento estuvo marcado por la sospecha. Aquel Medievo que no podía concebirse a sí mismo sino como cristiano, vio en la ciencia griega una perturbadora fuente de inquietud, una fuerza potencialmente demoledora de su cultura.

Esta circunstancia histórica sitúa a Alberto ante una tarea imponente. Ella sola nos ha de llenar de comprensión ante sus lagunas, las cuales quedan tamizadas por un soberbio esfuerzo, llevado a cabo con muy pocos recursos pero con gran brillantez intelectual. La hazaña de Alberto consistió sencillamente en entender a Aristóteles. No habrá de ser poca cosa, si es que aún nos fatigamos en semejante tarea. Pero él hubo de hacerlo con el condicionante de su tiempo. Hacer a Aristóteles inteligible para los latinos[1] consistía no sólo en explicarlo, sino en manifestar la legitimidad de la indagación racional, en un ambiente universitario en que cierto racionalismo amenazaba a la Teología revelada. ¿A quién se podía considerar el culpable de tal racionalismo sino al desabrido autor del *Órganon* cuyos artificios dialécticos eran esgrimidos por los mismos maestros que cuestionaban los tesoros conservados por la tradición agustiniano-monástica?

La aparición de la mayor parte de la obra de Aristóteles en occidente no fue, sin embargo, puesta en entredicho principalmente por la imagen que de él ofrecían los tratados lógicos, bastante conocidos desde hacía tiempo. Lo que más contribuyó para ello fue la mediación que el mundo árabe desarrolló para su entrada en el ámbito cristiano. Es cierto que éste era contemplado con admiración por parte de occidente, por lo que algunos se dejaron fácilmente arrastrar por su fascinante filosofía. Sin embargo, los resultados de tal entusiasmo ponían a los teólogos en el riesgo de capitular ante las doctrinas de escoliastas paganos.[2] El comentarista por excelencia, cuya

---

1 «Nuestra intención es hacer todas estas partes [de la filosofía] inteligibles a los latinos» (Albertus, *Phys.*, l. 1, tr. 1, c. 1, Ed. Colon., p. 1, vv. 48s.; ed. Borgnet, p. 2).

2 Un ejemplo de las prevenciones contra Aristóteles, fundadas en su interpretación más averroísta, lo podemos encontrar en Buenaventura quien, a propósito de ciertos temas de no escasa relevancia, escribe: «Algunos negaron que en ella [la primera causa] estuvieran los ejemplares de las cosas. Entre éstos, el principal es Aristóteles, que en el principio de la *Metafísica*, al final y en otros mu-

glosa se traducía junto a la misma obra del Filósofo, era Averroes. Contradecirle a él parecía significar contradecir a Aristóteles mismo y hacer esto se le antojaba a algunos andar contra la razón humana personificada, tanto más cuanto que el mismo Averroes había presentado así al Estagirita: «En efecto, creo que este hombre fue una regla en la Naturaleza y un modelo que la Naturaleza halló para demostrar la última perfección humana en las diferentes disciplinas.»[3]

Alberto, pues, incapaz de conceder que la filosofía pudiera contradecir la Revelación, hubo de encontrar la manera de entender correctamente a Aristóteles, a quien él también comprendía como el fruto granado de las fuerzas racionales para buscar la verdad.[4] Por esta ímproba empresa ha merecido el título de «fundador del aristotelismo latino.» Es decir, entre el averroísmo sospechoso de herejía y el agustinismo que la sospechaba, fue capaz de trazar una tercera vía que ha recibido el nombre de «aristotelismo ortodoxo.»[5] Esto significa fundamentalmente que su indagación estaba anima-

---

chos lugares reprueba la doctrina de Platón. Por lo que asevera que Dios sólo se conoce a sí mismo, no necesita ninguna noticia de otra cosa distinta y mueve como lo deseado y amado. A partir de lo cual aseguran que no conoce nada o ninguna cosa particular (...). De este error se sigue otro error, a saber, que Dios no tiene presciencia ni providencia, pues no tiene las razones de las cosas en sí, por las que podría conocer (...). Tampoco Aristóteles puso nunca démones ni felicidad tras esta vida, por lo que parece»: S. Bonaventura, *In Hexameron*, VI, 2-3, en: *Opera Omnia*, vol. 5 (Quaracchi: Collegii S. Bonaventurae, 1891) 360-361.

3 Averroes, *In Aristot. De anima*, l. 3, §14, ed. Crawford, p. 433, vv. 142-145.

4 Sin indicar de dónde toma la cita de Alberto, copia Liertz: «En Aristóteles, el saber humano ha celebrado su más grande triunfo por lo que, en cierto modo, él mismo se ha convertido en una pauta de la verdad»: Rhaban Liertz, *Albert der Grosse* (Münster: Regensberg, 1948) 229. Sobre la valoración de Aristóteles en el Medioevo, haciendo particular referencia a Alberto: cf. Martin Grabmann, "Aristoteles im Werturteil des Mittelalters," in *Mittelalterliches Geistesleben*, ed. id. (München: Max Hueber, 1936) 63-102.

5 Fernand van Steenberghen, *La Philosophie au XIIIe Siècle* (Louvain: Publications Universitaires, 1966) 303ss.; id., "Albert le Grand et l'aristotelisme," *Revue Internationale de Philosophie* 34 (1980) 571s. Esta fórmula, que fue criticada por Bruno Nardi, "La posizione di Alberto Magno di fronte all'averroismo," in *Studi di filosofia medievale*, ed. id. (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1960) 128s., ya había sido en cierto modo acuñada por Grabmann, quien consideraba a Alberto el «creador del aristotelismo cristiano»: Martin Grabmann, "Der Einfluss Alberts des Grossen auf das mit-

da por la certeza de que la razón no podía contradecir la fe, de manera que todo cuanto pudiera ser descubierto intelectualmente, antes de ser un riesgo para la Teología, habría de ser provechoso para ella. Por ello tenía razón el Papa Pío XI cuando, al declarar a san Alberto Doctor de la Iglesia, aseveraba que «éste fue el principal y continuo propósito de toda la vida intelectual de Alberto: quiso aprender cuanto de verdadero, hermoso y sublime se encuentra en la filosofía pagana, ofrecerlo y consagrárselo al mismo Creador, que es la primera Verdad, suprema Belleza y esencial Perfección.»[6]

En absoluto podemos acusar a Alberto de negligencia en completar esta tarea. Para ello utilizó un material recogido de innumerables fuentes, que nunca quedaron restringidas al aristotelismo. De hecho, parecía sentir interés por cualquier libro que cayera en sus manos; como humorísticamente señala Alain de Libera, bien podría ser tenido como el santo patrón de la lectura.[7] Trató de explicar coherentemente este voluminoso caudal en sus obras sistemáticas, pero no menos dedicó comentarios a las que consideró más relevantes. En su vida, nada corta para la época, tuvo tiempo para comentar prácticamente todos los escritos de Aristóteles de que disponía, además de los que bajo su autoridad se difundían, así como algunas obras de otros filósofos. Fue éste no sólo un trabajo de índole especulativa sino también una verdadera labor de documentación, como nos manifiestan sus propios testimonios personales.[8] Todo esto estuvo acompañado por otra muy volumino-

---

telalterliche Geistesleben," in *Mittelalterliches Geistesleben*, ed. id. (München: Max Hueber, 1936) 346; cf. id., "Die wissenschaftliche Mission Alberts des Grossen und die Entstehung des christlichen Aristotelismus," *Angelicum* 6 (1929) 325-351.

6 Pius XI, "Litterae Decretales. Sancti Alberti Magni O.P. Confessoris Pontificis Cultus Universae praecipitur Ecclesiae, addito Doctoris Titulo," *Acta Apostolicae Sedis* 24 (1932) 10. A este respecto, comenta Gilson: «El mérito principal de Alberto Magno consiste en haber sido el primero en ver el enorme acrecentamiento de riquezas que representaban la ciencia y la filosofía greco-árabes para los teólogos cristianos»: Étienne Gilson, *La filosofía en la Edad Media* (Madrid: Gredos, 1995) 493.

7 Cf. Alain de Libera, *Métaphysique et noétique. Albert le Grand* (Paris: J. Vrin, 2005) 12.

8 Alberto declara que buscó por doquiera materiales, hallando en el sur de Italia una parte de los escritos biológicos de Aristóteles, como refiere Pierre Mandonnet, "S. Albert le Grand," in *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 1 (Paris: Letouzey et Ané, 1903) 671; Gilles G. Meersseman, *Introductio in Opera Omnia B. Alberti Magni O.P.* (Brugis: Carolus Beyaert, 1931) 6ss. También da

sa cantidad de escritos teológicos, así como de un intenso trabajo docente y sacerdotal, en el ámbito de una Orden de Predicadores recién fundada y en plena flor de su expansión. Permítasenos, por fin, valernos de las palabras de H. C. Scheeben para acabar de ponderar su colosal esfuerzo:

> Se vio puesto ante el gigantesco Aristóteles y, al principio, se le antojaba hallarse como David, aún mozo, que hubiera de enfrentarse a Goliat con una honda. Ciertamente había tenido noticia de la prohibición de los escritos aristotélicos más importantes. Pero también sabía de la ordenanza del Papa de purificar esos escritos de errores y esto fue para él razón suficiente para arrojarse de cabeza en la filosofía judeo-árabe y aristotélica y para ser el primero en tomar para sí el examen del sistema aristotélico con férrea determinación. No debía tratarse de una u otra doctrina que fuera asumible sin dificultad, sino Aristóteles entero. De esta forma, estuvo Alberto a la altura de la alta misión que la Providencia le había asignado para la formación del espíritu medieval. Conocemos los tratados que Alberto dejó escritos o preparados en París y nos brindan la oportunidad de ver como se mantuvo en pie ante el gigante Aristóteles y como él mismo se convirtió en gigante.[9]

---

noticia del personal descubrimiento, en un monasterio de Alemania, de un manuscrito bajo el nombre de un griego llamado Alejandro, que podría ser el de Afrodisia (¿el escrito *De principiis*?): cf. *Super II Sent.*, d. 1, a. 5, objeción 4, ed. Borgnet, p. 17. Igualmente, notifica el descubrimiento de una traducción del *De motu animalium* en la introducción a su respectiva paráfrasis: cf. Pieter de Leemans, "Aristotle's 'De motu animalium' by Albert the Great," in *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, ed. Jan A. Aertsen und Andreas Speer (Berlin: Walter de Gruyter, 2000) 170-188.

9 Heribert C. Scheeben, *Albertus Magnus* (Bonn: Buchgemeinde, 1932) 56. También Chenu interpreta el apodo *Magnus* como calificativo propio de «un gigante inconmensurable» y lo atribuye a los vastos horizontes de su espíritu, a su magnanimidad: cf. Marie-Dominique Chenu, "The Revolutionary Intellectualism of St. Albert the Great," *New Blackfriars* 19 (1938) 15. Éste parece ser el sentido que le ha dado la Iglesia Católica: «Señor, tú que has hecho insigne (*magnum*) al obispo san Alberto Magno porque supo conciliar de modo admirable la ciencia divina con la sabiduría humana...»: *Liturgia Horarum*, Vol. IV, Tempus per Annum, Hebd. xviii-xxxiv, Die 15 nov., Oratio (Roma: Typis Polyglottis Vaticanis, 1972) 1270. Sin querer rebajar el mérito que tenga Alberto en otras disciplinas, pero considerándolo no particularmente brillante en lógica, observa Ebbesen que

Esta tarea hizo de él un genio con carácter personal que supo ir más allá de la compilación y la erudición. La hermenéutica a la que nos tiene acostumbrados es la del que no sólo se confronta con tal o cual autor, sino con la verdad misma.[10] Esto se aprecia en ese gran frente de combate en que se batió el fraile dominico, a saber, la disputa entre aristotelismo y platonismo. En palabras del Padre Cuervo, hubo nada menos de «sustituir toda la cultura eclesiástica de entonces, esencialmente platónico-agustiniana, por la aristotéli-

---

el apelativo *Magnus* quizá tenga más que ver con su condición de padre predicador (por contraste con los frailes *menores*) que por su precio como filósofo: cf. Sten Ebbesen, "Albert (the Great?)'s Companion to the Organon," in *Albert der Grosse: seine Zeit, sein Werk, seine Wirkung*, ed. Albert Zimmermann (Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1981) 103. Sin embargo, existen suficientes afirmaciones contemporáneas que lo califican de *magnus* y *maximus* como para que siga estando justificado el sentido tradicional: cf. Grabmann, "Der Einfluss Alberts des Grossen auf das mittelalterliche Geistesleben," *cit.*, pp. 336ss.; Carl Stange, "Über den Namen Alberts des Großen," *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 2 (1952) 166-170; Adolf Layer, "Namen und Ehrennamen Alberts des Großen," in *Albert von Lauingen. 700 Jahre † Albertus Magnus. Festschrift 1980*, ed. Historischen Verein Dillingen an der Donau (Lauingen: Leo, 1980) 41-43; Ludger Honnefelder, "Die philosophiegeschichtliche Bedeutung Alberts des Großen," in *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter. Von Richardus Rufus bis zu Franciscus de Mayronis*, ed. Ludger Honnefelder et alii (Münster: Aschendorff, 2005) 251; David J. Collins, "Albertus, *Magnus* or *Magus*? Magic, Natural Philosophy, and Religious Reform in the Late Middle Ages," *Renaissance Quarterly* 63 (2010) 1-44.

10 «Alberto no es un mero compilador dedicado a resumir ingente cantidad de un raro material científico. Es un investigador independiente de gran iniciativa, que primero ha delimitado y penetrado sus propias ideas. Domina y pergeña un cuerpo de conocimientos tremendamente enorme y, cuanto ha sido pensado y hallado, es por él ampliado, enriquecido y profundizado con una sobreabundancia de nuevos conocimientos y observaciones. El gran objetivo científico que tiene ante los ojos es el conocimiento de la verdad por ella misma»: Martin Grabmann, *Der heilige Albert der Grosse. Ein wissenschaftliches Charakterbild* (München: Max Hueber, 1932) 8. Esta entusiasta descripción de Grabmann fue más tarde matizada por la valoración de Craemer-Ruegenberg (1980), la cual se fijaba en la poca entidad y marginalidad de las observaciones empíricas de un filósofo que más bien se caracterizó por el método deductivo que por el inductivo y cuyo objetivo fue el conocimiento exhaustivo de la totalidad: cf. Ingrid Craemer-Ruegenberg, *Albertus Magnus* (Leipzig: Benno, 2005) 159-165. Sin embargo, parece incontestable la importancia que Alberto confiere a la experiencia *en las ciencias de la naturaleza*: cf. Donato González, "El legado intelectual de San Alberto Magno," *Studium* 5 (1965) 128-130. Luego se debe colegir que el ideal albertino, como el de Aristóteles, es el del saber *propter quid*, aunque primero se haya de ascender hasta él desde lo material, a través del conocimiento inductivo.

ca.»[11] Es ésta una labor que cuidadosa y ponderadamente llevó a cabo santo Tomás de Aquino pero que no habría sido posible sin que primero Alberto se hubiese dejado jirones de piel en ella. Antes que el discípulo declarase inauténtica la autoridad aristotélica del libro *De causis*, Alberto arrastró su carga, esforzándose denodadamente por leer una fuente neoplatónica con criterios aristotélicos; empeño en que no cedió aun tras haber sido traducida por Moerbeke la *Elementatio Theologica* de Proclo. Aunque esto podría tenerse como un trabajo digno de Sísifo, Alberto consolidó un método de interpretación de la filosofía platónica: no conceder nada al platonismo que no sea demostrable partiendo de las premisas del Estagirita. Si el Magno no parece haber sido siempre del todo fiel a tal proyecto no ha de señalársele tanto por ello como por el acierto en establecerlo, siendo así que éste es el mismo espíritu con el que incluso Aristóteles platoniza sin por ello traicionarse a sí mismo.

1.1. El concepto albertino de metafísica

La paráfrasis de Alberto Magno a la *Metafísica* comienza con algunos capítulos introductorios a modo de digresiones, como él mismo los llama, en que Alberto hace una toma de posición sobre el carácter de esta ciencia. No se trata de una cuestión sencilla, como lo demuestran las cuarenta veces que dijo Avicena haber leído tal obra hasta que hubo dado en descubrir su objeto.[12] Otra prueba de la oscuridad de la cuestión es el hecho de que en nuestros días el asunto sigue todavía sometido a discusión.[13] Hoy, como entonces,

---

11 Manuel Cuervo, "La teología como ciencia y la sistematización teológica, según S. Alberto Magno," *La ciencia tomista* 46 (1932) 180.

12 Cf. William E. Gohlman, ed., *The Life of Ibn Sina. A Critical Edition and Anotated Translation* (Albany: State University of New York, 1974) 33.

13 Por poner algún ejemplo de los estudios aristotélicos modernos al respecto: cf. Günther Patzig, "Theologie und Ontologie in der »Metaphysik« des Aristoteles," *Kant-Studien* 52 (1960) 185-208; Leo J. Elders, "Aristote et l'objet de la métaphysique," *Revue Philosophique de Louvain* 60 (1962) 165-183; Pierre Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles* (Madrid: Escolar y Mayo, 2008); Enrico Berti, "La *Metafisica* di Aristotele: «onto-teologia» o «filosofía prima»?," en: *Rivista di filosofía neoscolastica* 85 (1993) 256-282; Giovanni Reale, *Il concetto di filsofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele* (Milano: Vita e Pensiero, [5]1993); Jonathan Barnes, "The Primary Sort of Science,"

ocupa gran parte del debate el problema de cómo situar en el panorama del conocimiento metafísico aquella faceta suya que le consiente hablar de Dios. En efecto, la ciencia de que se ocupa Aristóteles en los tratados que acaso Andrónico[14] diera en llamar *Metafísica* es aquella en la que, según dice Alejandro,[15] se encuentra la investigación acerca de las primeras sustancias, o sea, lo que podría llamarse una teología natural aristotélica. Hablar en estos términos podría estar justificado, al menos en parte, porque el Estagirita en persona la calificaba de *teología*.[16] Puede comprenderse cuánto interés suscitarían semejantes consideraciones entre los lectores medievales, musulmanes y cristianos.[17]

Teniendo en cuenta tal contexto, es comprensible que, al ver a Alberto declarar enseguida que «esta especulación atañe a las altísimas cosas divinas cuyo ser es simple,»[18] sospechemos que se esté reduciendo toda la

---

in *Aristotle: Metaphysics and Practical Philosophy. Essays in Honour of Enrico Berti*, ed. Carlo Natali (Louvain-La-Neuve: Peeters, 2011) 61-76.

14 Según Rego, este nombre no deriva de una casualidad biblioteconómica, sino que se asienta en criterios más sólidos: cf. Thomas Rego, "Mundo y Sentido común en Aristóteles. Análisis del conocimiento en la perspectiva epistemológica de Aristóteles a la luz de la lógica alética de Antonio Livi" (Phil. Diss., Pontificia Università Lateranense, 2011) 138ss.

15 «Del actual tratado es necesario esperar el conocimiento de los primeros principios y causas. Éstas serán los principios del ente, pues en referencia a ellas predicamos el ser de cada uno de los entes. Tales son las primeras y principales sustancias. Ellas son los principios de las sustancias y las sustancias son los principios de las demás cosas»: Alexandri Aphrodisiensis, *In Metaphysicorum*, en: *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. 1, p. 9, vv. 8-12. Sin embargo, Alejandro no parece hallar contradicción entre el hecho de ser el objeto de la filosofía primera el ente en cuanto ente y que, por otra parte, ésta se ocupe también de las causas del ser: cf. ibíd., p. 239, vv. 25-33.

16 «Por consiguiente, habrá tres filosofías especulativas: la Matemática, la Física y la Teología (pues a nadie se le oculta que, si en algún lugar se halla lo divino, se halla en tal naturaleza [en la que es inmóvil y separada] y es preciso que la más valiosa se ocupe del género más valioso)» (*Metaph.*, E, 1, 1026 a 18-22; cf. K, 7, 1064 a 30-37; 8, 1064 b 2; trad. V. García Yebra).

17 Al respecto, se puede consultar: Albert Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert* (Köln: Brill, 1965); José Luis Fernández Rodríguez, "El objeto de la metafísica en la tradición aristotélica," *Anuario Filosófico* 12 (1979) 65-101; Amos Bertolacci, *The Reception of Aristotle's* Metaphysics *in Avicenna's Kitab Al-Sifa'. A Milestone of Western Metaphysical Thought* (Leiden: Brill, 2006) 111-148.

18 Albertus, *Metaph.*, l. 1, tr. 1, c. 1, 2a. En lo que sigue citaremos el primer libro de la paráfrasis a la

filosofía primera a teología. En efecto, éste ha sido el parecer de Alain de Libera,[19] el cual ha pretendido que toda la metafísica de Alberto Magno estuviera marcada de un carácter expresamente "onto-teológico." Según su punto de vista, el comentario a la *Metafísica* comportaría la parte ontológica de la filosofía primera, mientras que la teología filosófica de Alberto, cuyo objeto sería Dios, estaría desarrollada en el comentario al libro *De causis*.[20] Con ello se echaría por tierra la semejanza que Zimmermann[21] encontró entre san Alberto y santo Tomás. Según este autor, ambos habrían puesto el ente en cuanto ente como objeto de esta ciencia de modo que sólo derivadamente entrarían en su investigación las consideraciones teológicas. Estas razones solas bastarían para afrontar el problema en la paráfrasis albertina sobre la *Metafísica*, considerada por Bertolacci como «la obra de comentario del *corpus* aristotélico que constituye la contribución filosófica más relevante de

---

Metafísica con esta notación, en la que figura al final la página y la columna izquierda (a) o derecha (b) de la edición coloniense, que hemos indicado también en la traducción.

19 Alain de Libera, *Albert le Grand et la philosophie* (Paris: J. Vrin, 1990) 51: La filosofía primera «no está integralmente expuesta en la *Metafísica*, sino que reclama para ser pensada a fondo que esta *Metafísica* sea completada por la exposición de una verdadera teología.» Esta orientación ya estaba presente en la monografía que Craemer publicó en 1980: «Ya en el tratamiento de la cuestión acerca del objeto de la metafísica se muestra como Alberto sigue de alguna manera una propia metafísica, la de la "causa primera," que es ya platónica y de peculiares características» (Craemer-Ruegenberg, *Albertus Magnus*, *cit.*, p. 74; cf. p. 92).

20 Cf. de Libera, *Albert le Grand et la philosophie*, *cit.*, pp. 52, 54, 246-249. A favor de esta línea de interpretación parece hallarse el siguiente texto: «Aquí se hace una exposición acerca de las sustancias separadas según la verdad completa, sobre las que, en los libros XII y XIII de la *Metafísica*, Aristóteles sólo ha hecho una exposición según la opinión. Por lo que éste debe ser añadido al libro de la *Filosofía primera*, para que por él reciba su final perfección» (Albertus, *De causis*, l. 2, tr. 1, c. 1, Ed. Colon., p. 59, v. 37 – p. 60, v. 5). Pero nótese que Alberto no dice que se trate de una ciencia distinta de la filosofía primera, sino que se está llevando a cabo una investigación que compete a tal ciencia, aunque exceda el contenido del *libro* de la *Metafísica* de Aristóteles.

21 Cf. Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik*, *cit.*, pp. 158-159. La postura de Zimmermann ha sido revalidada por Aertsen, quien considera injustificada la postura de A. de Libera: cf. Jan A. Aertsen, "Die Frage nach dem Ersten und Grundlegenden. Albert der Große und die Lehre von den Traszendentalien," in *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, ed. Walter Senner et alii (Berlin: Akademie, 2001) 108-110.

Alberto,»[22] condición ésta que la ha convertido en objeto de varios estudios.[23] Así pues, evitando juzgar demasiado precipitadamente al maestro de Colonia, procuremos examinar previamente su discurso.

a) La ciencia divina

Alberto pretende enmarcar la metafísica entre las ciencias teóricas, para lo que necesita desechar una versión platónica de esa distribución.[24] Para Platón, el ser físico estaría fundado en el ser matemático y éste en el divino; pero, en realidad —corrige Alberto— el ser matemático depende del carácter de continuo que poseen los cuerpos físicos en virtud de la materia, pues ésta los configura según una cantidad determinada. De modo que las ciencias han

---

22 Amos Bertolacci, "«Subtilius Speculando». Le citazioni della *Philosophia prima* di Avicenna nel Commento alla *Metafisica* di Alberto Magno," *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 9 (1998) 263.

23 Además de los citados: cf. Gustav Endriss, "Albertus Magnus als Interpret der aristotelischen Metaphysik" (Phil. Diss., Universität München, 1886) 60-87; Bienvenido Turiel, "El sujeto de la metafísica en San Alberto Magno," *Studium* 2 (1962) 323-358; Georg Wieland, *Untersuchungen zum Seinsbegriff im Metaphysikkommentar Alberts des Großen* (Münster: Aschendorff, 1971) 47-66; Leo J. Elders, "La naturaleza de la metafísica según san Alberto Magno y santo Tomás de Aquino," *Scripta Theologica* 12 (1980) 547-561; Alejandro del Cura, "La Metafísica en el pensamiento de san Alberto Magno," *Estudios Filosóficos* 29 (1980) 305-335; Beroald Thomassen, *Metaphysik als Lebensform. Untersuchungen zur Grundlegung der Metaphysik im Metaphysikkommentar Alberts des Grossen* (Münster: Aschendorff, 1985); Timothy B. Noone, "Albert the Great on the Subject of Metaphysics and Demostrating the Existence of God," *Medieval Philosophy and Theology* 2 (1992) 31-52; id., "Albert the Great's Conception of Metaphysical Knowledge," in *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter. Von Richardus Rufus bis zu Franciscus de Mayronis*, ed. Ludger Honnefelder et alii (Münster: Aschendorff, 2005) 685-704; Timothy B. Noone, "Albert on the Subject of Metaphysics," in *A Companion to Albert the Great. Theology, Philosophy, and the Sciences*, Irven M. Resnick, ed., (Leiden: Brill, 2012) 543-560; Benedict M. Ashley, "Albertus Magnus on Aristotle's *Metaphysics*, Bk. I, Tr. 1," *American Catholic Philosophical Quarterly* 70 (1996) 137-195; Marco Forlivesi, "Approaching the Debate on the Subject of Metaphysics From the Later Middel Ages to the Early Modern Age: The Ancient and Medieval Antecedents," *Medioevo* 34 (2009) 12-14; Mercedes Rubio, "El amor a la verdad según S. Alberto Magno," *Revista Española de Filosofía Medieval* 17 (1010) 21-36; Bruno Tremblay, "Albert on Metaphysics As First and Most Certain Philosophy," in *A Companion to Albert the Great. Theology, Philosophy, and the Sciences*, Irven M. Resnick, ed. (Leiden: Brill, 2012) 561-594.

24 Cf. Albertus, *Metaph.*, l. 1, tr. 1, c. 1, 2a.

de seguir el orden del ser, que parte de lo divino y después pasa a las cosas físicas, para acabar en el ser matemático. Luego la matemática está subordinada a la física y ésta a la metafísica.

La filosofía primera se caracterizará, pues, por llevar a cabo una inspección que no alcanzan las otras ciencias teóricas, las cuales juzgan valiéndose de conceptos determinados según los parámetros de la cantidad (matemática) o del movimiento (física). Esta ciencia va más allá en su especulación y se pregunta por el ser mismo: «Es más incisivo el método de la filosofía especulativa que el de cualquier otra parte esencial de la filosofía teórica.»[25] Éste es el fundamento último de todo cuanto en otras disciplinas se busca, aunque éstas no sean capaces de preguntarse por él, puesto que, en ellas, el que las cosas existan, es algo pasado por alto.[26] Tal "ir más allá" de la metafísica le merece el nombre de "transfísica," pero también el de ciencia divina,[27] «porque todas estas cosas son divinas, las mejores y primeras, siendo las que proporcionan a todas el acabamiento en el ser.»[28] Aunque después nos ocuparemos expresamente del lugar de Dios en la filosofía primera, ya aquí se aprecia en qué sentido ponía Alberto las cosas divinas como tarea de la metafísica. No es que ésta sea su única competencia, en cuanto teología, como si de una ciencia que estudiara la parcela divina de la realidad se tratase. Esto significaría confinarla a la condición de otra ciencia particular, además de suponer una comprensión predicamental de la divinidad. En cambio, Alberto la concibe como la ciencia que estudia el ser, según veremos enseguida, y sólo en esa medida le atañe lo divino. Puesto que dirigiendo su mirada al ente acaba dando con su universalísima causa, la filosofía prime-

---

25 Cf. ibíd., 3a.

26 «Esta ciencia debe establecer tanto los sujetos como los principios de todas las otras ciencias, porque ellas no pueden establecerse y fundarse a partir de las mismas ciencias particulares, en las cuales "que existan" o el ser son ignorados o supuestos» (ibíd., 2b).

27 «... ni debemos pensar que otra ciencia sea más digna de aprecio que ésta. Pues la más divina es también la más digna de aprecio. Y en dos sentidos es tal ella sola: pues será divina entre las ciencias la que tendría Dios principalmente, y la que verse sobre lo divino» (Aristoteles, *Metaph.*, l. 1, c. 2, 983 a 4-7; trad. V. García Yebra).

28 Albertus, *Metaph.*, l. 1, tr. 1, c. 1, 2b.

ra ha de hablar sobre Dios. Esto la convierte a ella misma en divina. Pero aun podemos ahondar en la condición divina de esta ciencia contemplándola bajo dos aspectos.

En primer lugar, es divina por su objeto, que es el ser. Sobre las afirmaciones que de él hace Alberto nos ocuparemos más adelante. Bástenos por el momento decir que es caracterizado teológicamente por el mismo Aristóteles cuando se refiere a la forma, juzgándola algo «divino, bueno y deseable»[29] hasta el punto de decir que «todas las cosas tienen por naturaleza algo divino.»[30] De lo cual constituye asimismo un elocuente testimonio el conocido paso que nos permitimos referir a continuación:

> Por ello es necesario no rechazar puerilmente el estudio de los seres más humildes, pues en todas las cosas de la naturaleza existe algo maravilloso. Y lo mismo que se cuenta que Heráclito dijo a los extranjeros que querían hacerle una visita, pero que, cuando al entrar lo vieron calentarse frente al horno, se quedaron parados (los invitaba, en efecto, a entrar con confianza, pues *también allí estaban los dioses*), igual hay que acercarse sin disgusto a la observación sobre cada animal, en la idea de que en todos existe algo de natural y hermoso.[31]

En segundo lugar, la filosofía primera, estudiando el ente, descubre el origen último de su existencia, a saber, Dios. Pero ello tiene asimismo un efecto epistemológico: queda establecida en ciencia fundante de todas las demás. En ese sentido, Alberto la considera «divina en cuanto que, sin estar fundada por nada, funda los sujetos de todas las demás y sus pasiones y principios.»[32]

---

29 Aristoteles, *Phys.*, l. 1, c. 9, 192 a 17; trad. G. R. de Echandía.

30 Id., *Eth. Nic.*, l. 7, c. 13, 1153 b 32; trad. M. Araujo y J. Marías.

31 Id., *De part. an.*, l. 1, c. 5, 645 a 16-23; trad. E. Jiménez y A. Alonso; el subrayado es mío.

32 Albertus, *Metaph.*, l. 1, tr. 1, c. 1, 3a. Ashley comenta este paso diciendo: «Hemos quedado con la impresión de que Alberto ha establecido adecuadamente una posición aristotélica, pero en un lenguaje que ofrece trazas de la tradición platónica» (Ashley, "Albertus Magnus on Aristotle's *Metaphysics*, Bk. I, Tr. 1," *cit.*, p. 142).

La metafísica se relaciona con las demás ciencias como lo hace Dios con los demás entes. Ella proporciona a las demás su fundamento y sustentación, del mismo modo que Dios a todos confiere el ser.[33] Esta similitud con la acción divina constituye otro expediente que le hace merecedora del calificativo de divina.

La segunda característica está relacionada con la tercera, que veremos cuando estudiemos la filosofía primera en cuanto teología natural. La metafísica goza del calificativo de divina por ser una cierta participación del conocimiento que compete a Dios mismo. Alberto la describe por eso como «perfección del entendimiento divino en nosotros.»[34] Esto es, la divinidad no sólo es causante del ser de las cosas sino que, por el hecho mismo de serlo, sólo ella puede permitirse compartir la noticia originaria que posee de los entes con aquel entendimiento cuyo saber es derivado.[35]

Alberto reclama, además, para la metafísica el nombre de sabiduría.[36] Aristóteles considera tal denominación como una designación honorífica para el más consumado saber: «Es evidente que la sabiduría es el más perfecto de los modos de conocimiento (...), la ciencia capital de los objetos más estimados.»[37] Puesto que la filosofía primera empuja hacia el conocimiento de los principios y las causas últimas, también habrá de ser tenida por sabiduría.

---

33 En efecto, Aristóteles no considera divino al ser tan sólo en virtud de la forma, sino también por razón de la causalidad eficiente, como demuestra, por ejemplo, el texto que copiamos a continuación (para entender que "lo divino" ejerce, según el Estagirita, una causalidad eficiente, hay que tener en cuenta el contexto del libro, en el que lo más divino, a saber, lo masculino, se comporta como causa eficiente): «Dado que las cosas que existen, unas son eternas y divinas y otras pueden ser y no ser; que *lo bello y lo divino, por su propia naturaleza, son siempre causa de lo mejor en las cosas que lo admiten*; que lo no eterno es posible que exista, y que participe de lo peor y de lo mejor; que el alma es mejor que el cuerpo, lo animado mejor que lo inanimado por causa del alma, y el ser mejor que el no ser y vivir mejor que el no vivir, por todas estas causas hay reproducción de animales» (*De gen. an.*, l. 2, c. 1, 731 b 24-31; trad. E. Sánchez; el subrayado es mío).

34 Albertus, *Metaph.*, l. 1, tr. 1, c. 1, 3a.

35 Cf. ibíd., l. 1, tr. 2, c. 8.

36 Cf. ibíd., l. 1, tr. 1, c. 11, 17a-b.

37 Aristoteles, *Eth. Nic.*, l. 6, c. 7, 1141 b 16-20; trad. M. Araujo y J. Marías.

b) El objeto de la filosofía primera

El capítulo segundo del primer tratado tiene por tema delimitar el objeto de la metafísica. Para presentar su propia posición sigue a Avicena, como bien advierte Geyer en sus notas a la edición crítica. Para establecer lo que nosotros llamaríamos objeto de la ciencia, que Alberto llama sujeto, exige las mismas condiciones que Avicena expone y que sintéticamente ha recopilado el Padre Turiel:

> Primera, que no sea alguna de las cosas que *inquiere* la ciencia, porque ninguna ciencia pregunta ni por la existencia ni por la esencia de su *sujeto propio*, sino que presupone resueltas estas cuestiones, o bien por una ciencia superior, o bien por su misma evidencia; segunda, que sea un *predicado común* al que puedan reducirse las partes y diferencias, cuyas propiedades la ciencia inquiere; lo cual significa (...) que el sujeto de *atribución* o *propio* tiene que ser una *razón común objetiva* presente en todas las cosas, cuyas propiedades o pasiones se intentan investigar; tercera, que a ese predicado o razón común de ser sigan de *manera inmediata* las pasiones que se demuestran estar en el sujeto; cuarta, que las propiedades llamadas pasiones, y las diferencias del sujeto se prueben por los *principios de la ciencia*.[38]

Teniendo en cuenta cuáles son las condiciones de un objeto rigurosamente válido para la metafísica, recorramos con Alberto las tres teorías que presentan sendos candidatos para ocupar tal puesto, aquellas mismas que ya el filósofo persa desechara. La primera de ellas identifica la filosofía primera con el estudio de las causas últimas. Pero el problema que Alberto ve en tal definición es que la noción de causa no se puede predicar de todo lo real y ello desdice de la versatilidad que el objeto de semejante ciencia merece.

---

38 Turiel, "El sujeto de la metafísica en San Alberto Magno," *cit.*, p. 329. Este mismo autor aclara también cuál es el matiz que encierra lo que los antiguos llamaban *sujeto*, en comparación con el moderno concepto de *objeto*: cf. ibíd., p. 331.

La segunda doctrina reprobada está atribuida a los platónicos. Éstos considerarían que la metafísica debía ocuparse exclusivamente de Dios y de las cosas divinas, puesto que sólo estas realidades son simples y dignas de semejante abstracción. Donde se habla de las cosas divinas, ha de pensarse en las formas separadas. Según Alberto, Platón sentía que la multiplicidad de las cosas materiales surgía por efecto de la acción divina que se valdría del ejemplar de las Ideas. Estas Ideas constituirían la primera emanación a la que, junto con Dios, habría de atender la metafísica. Alberto cree que esta ciencia no puede consistir en el conocimiento de lo divino porque Dios es aquello por lo que ella se interroga pero, por eso mismo, no puede ser su sujeto.[39] Además, los conceptos metafísicos no pueden ser conducidos a Dios como si constituyera un predicado común.

La tercera posibilidad es admitir que el objeto de la metafísica sea sin más el ser. Es ésta la postura que más convence a Alberto, de modo que, coincidiendo con Avicena, escoge como objeto «el ente en cuanto ente.»[40] Éste es el sujeto del que se predican sus pasiones, esto es, cuanto se dice de tal sujeto en esa ciencia.[41] Semejantes predicados consisten en aquellas propiedades

---

39 Este argumento se apoya en la distinción que Aristóteles hace en los *Segundos analíticos* entre el qué y el porqué. El objeto de la ciencia (qué = *quid*) lo constituye aquello cuya existencia se presupone y por cuya causa (porqué = *propter quid*) nos interrogamos. Por ello, Aristóteles distingue entre definición y demostración. La demostración lleva al científico a alcanzar las causas por las que el objeto de su investigación se da y por qué se da así. No todas las causas por las que el objeto se da pertenecen propiamente al objeto pero forma parte también del rigor científico contar incluso con ciertas causas que una determinada ciencia no puede comprender, pero sí se puede saber de su existencia.

40 Albertus, *Metaph.*, l. 1, tr. 1, c. 2, 4b. Es el parecer que ya sustentaba en el comentario a la *Física*: «La primera de estas partes [de la filosofía], según el orden del asunto mismo, es la que trata universalmente del ente en cuanto ente, que no se concibe con el movimiento y la materia en cuanto tal ni según sus principios, ni en virtud de su ser ni de su razón: ésta es la filosofía primera que se llama metafísica o teología» (id., *Phys.*, l. 1, tr. 1, c. 1, Ed. Colon., p. 1, vv. 49-55; ed. Borgnet, p. 2).

41 *Passiones eius* [*entis*] dice exactamente Alberto. Elders confunde este término con los predicamentos accidentales (Elders, "La naturaleza de la metafísica según san Alberto Magno y santo Tomás de Aquino," *cit.*, p. 552). Más acertado andó Zimmermann, que lo tradujo por *Eigentümlichkeiten* (características, peculiaridades, propiedades): cf. *Ontologie oder Metaphysik?*, *cit.*, p. 149. También Noone usa el término *properties*: cf. "Albert the Great on the Subject of Metaphysics and Demos-

que se dicen del ente por ninguna otra razón sino por ser ente, es decir, en cuanto dotado de ser. Pero no por eso resulta imposible conocer algo fuera del ente, porque la metafísica en nada excusa de investigar las demás ciencias particulares.[42] La metafísica ofrece a las otras ciencias los principios últimos pero, para conocer cada objeto particular según aquellos aspectos que le convienen de modo específico, se ha de recurrir a los métodos propios de las distintas ciencias.[43] De tal manera, mientras las otras ciencias permiten conocer los entes según aspectos particulares, la metafísica se ocupa de averiguar qué es el ente «en cuanto es ente y no en cuanto es *este* ente.»[44]

A continuación, Alberto rechaza las sutilezas de algunos latinos que quieren poner lo más digno por sujeto de la ciencia, haciendo una triple división,[45] de forma que, bajo cierto aspecto, el objeto de la metafísica pue-

---

trating the Existence of God," *cit.*, p. 48. Turiel, por su parte, hablaba de "pasiones", en el texto antes citado en el cuerpo; también nosotros hemos traducido el término por su equivalente castellano, "pasión," del mismo modo que hace A. de Libera escribiendo en francés *passions*: cf. *Métaphysique et noétique. Albert le Grand*, *cit.*, p. 368. La razón de esto es que el significado de *passio*, aquí y en los tratados de lógica de donde procede, es más amplio que el de una propiedad. El sentido es el de un predicado, que puede referirse a un sujeto no sólo como propiedad, sino también como accidente, constituyendo éste otra división de los predicables. La vaguedad a la que se puede prestar tal uso se aprecia en otra traducción que ofrece Zimmermann al punto, al servirse de la palabra *Eigentümlichkeiten* tanto para trasladar *passiones* como *proprietates* (cf. ibíd., p. 150 y nota 1). Ciertamente, la predicación accidental no interesa demasiado al objetivo perseguido por la ciencia, que busca la universalidad (cf. Aristoteles, *An. Post.*, l. 1, c. 2, 71 b 9-12) y, además, Alberto mismo identifica las propiedades con las pasiones del sujeto, al menos en *I Sent.*, d. 1, A, a. 2, in c., ed. Borgnet, p. 16. Sin embargo, en el saber científico, conviene «distinguir también, entre lo que se deriva <de ella> [de la cosa], todo lo que se predica en el *qué es* y todo lo que se predica como propio y todo lo que se predica como accidental y, de eso, qué clase de cosas se predican a título opinable y cuáles se predican con arreglo a la verdad» (Aristoteles, *An. Prior.*, l. 1, c. 27, 43 b 6-9).

42 Cf. Albertus, *Metaph.*, l. 1, tr. 1, c. 2, 5a.

43 «... la sabiduría atañe a las cosas primeras (...) y es claro también de qué manera no se refiera a tales cosas poseyendo la ciencia de cada una. Más bien, es la ciencia particular la que tiene conocimiento de cada una de ellas, pues atiende a lo que se añade al puro ser, o bien es el experimentado, que posee un conocimiento de cada una» (ibíd., tr. 2, c. 2, 19b).

44 Ibíd., tr. 1, c. 2, 5a. El subrayado es mío.

45 En la nota *ad locum* de nuestra traducción (nota 30) citamos Albertus, *Summa*, p. 1, tr. 1, q. 3, c. 1, sol., Ed. Colon., p. 10, vv. 65-87; ed. Borgnet, p. 14. En ese texto de su *Summa*, Alberto parece de-

da ser el ente, bajo otro, la causa y, bajo un tercero, Dios. De tal manera, se establecen tres partes de la metafísica, quedando la teología restringida a una de ellas. Tal división no puede dejar de recordarnos la distinción de la escolástica moderna entre metafísica general y especial. La respuesta de Alberto a esta separación[46] es de rechazo absoluto: «Yo abomino de tales conveniencias lógicas en las ciencias acerca de realidades.»[47] Sin necesitar, pues, de una especial fracción de la ciencia para calificar a la metafísica de divina, atribuye dicho título al ser mismo: «Todas las cosas en la naturaleza de toda la realidad son clarísimas, divinísimas, nobilísimas y anteriores a todo, y éstas son el ente, las partes del ente y sus principios.»[48]

La consecuencia principal del rechazo de tal suerte de división de los objetos de la metafísica es, ante todo, la declaración sin concesiones de la unidad de esta ciencia. Este tema ocupa el tercer capítulo del mismo tratado. Como veremos después, compete también al metafísico buscar el conocimiento de Dios y lo divino pero, sea cual fuere la cabida de tales asuntos en su ciencia, no habrán de dividir su objeto propio.[49] En efecto, la unidad de la meta-

---

pender de la doctrina reprobada en su propia *Metafísica*. Sin embargo, el examen atento de sus palabras pone de manifiesto que la formulación del comentario a la *Metafísica* es más fina, aunque la doctrina allí contenida sea similar. Las tres posiciones enunciadas por Avicena son sintetizadas mediante una enunciación laxa, no del objeto de la metafísica, sino del concepto de objeto. En realidad, Dios permanece siempre como buscado: *intenditur* dice en la *Summa* y *quaeruntur* en la *Metafísica*. Aquello de lo que se predican las pasiones es también el ente en cuanto tal. Además, el paralelismo no es completo, puesto que en la *Summa* no aparece un grupo entero abogando por la causalidad como objeto.

46 «... los latinos que consideran que toda distinción es una división ...» (ibíd., 5a).

47 Ibíd.

48 Ibíd., 5b. Esta fórmula recuerda al tratado hipocrático *Sobre la enfermedad sagrada*. Allí el autor evita identificar como divina una sola enfermedad o determinados eventos, sino que "todas las cosas" son calificadas por él de divinas: cf. Hippocrates, *De morbo sacro*, ed. Littré, c. 18, vv. 5-6.

49 Parece que esta concepción se puede confrontar con la que sostiene en el *Comentario a las Sentencias*, donde distingue en primer lugar un sujeto «tomado en modo general» que sería aquello «de lo que se trata en la ciencia» y un sujeto «de modo especial» que sería aquello «acerca de lo que se trabaja en la ciencia probando sobre él, en virtud de principios propios, las propiedades, que son llamadas pasiones y diferencias» (Albertus, *I Sent.*, d. 1, A, a. 2, in c., ed. Borgnet, p. 16); además, se podría añadir un objeto «en sentido especialísimo» (ibíd., ad 3 & 4, ed. Borgnet, p. 17) que en el

física es de nuevo reivindicada por Alberto cuando, más adelante, enumera los asuntos que ha de investigar: «Tal ciencia versa sobre cuatro argumentos en el universo. Trata acerca del ente, en cuanto es ente, y de sus partes, y éste es el primero de los cuatro.»[50] Ése es también el verdadero sujeto de la metafísica, según lo dicho. Los demás temas que investiga ya no serán sino aspectos que podemos distinguir en la misma ciencia. ¿A cuáles se refiere? Alberto señala en segundo lugar las demás realidades que se siguen de la consideración del ser en cuanto tal, pero cuyo estudio es de índole antecedente respecto de la física o las matemáticas. Se trata de conceptos que no están restringidos a la extensión ni al movimiento, como el principio, la causa, la unidad, etc.[51] El tercer aspecto son aquellas cosas que son propiamente objeto de la física y de las matemáticas, pero aquí no son estudiadas como tales ciencias lo hacen, sino como lo hace el metafísico, es decir, según su condición de entes. Lo cual nos hace retomar lo que hemos visto antes: aunque esas cosas también caigan bajo el estudio de las ciencias particulares, ésta lo hace con otra penetración científica. Así es como se explica que también pueda estudiar lo divino, el cuarto tema, debido a la irrestricta condición de su objeto propio: «Éstas son las cosas absolutamente separadas por su ser, exis-

caso de la metafísica se podría llamar, haciendo un uso lato del término objeto, Dios. Este uso genérico de la palabra estaría justificado porque, como ahí se dice, consiste en lo más digno de cuanto se trata, si bien, más que tomado como objeto, es buscado. Mientras que el objeto especial y propio sería el ente en cuanto ente, aquel otro, general, lo formarían los demás temas que aparecen en la enumeración que estamos viendo.

50 Id., *Metaph.*, l. 1, tr. 2, c. 11, 28b.

51 Esta peculiar abstracción de la inspección metafísica es denominada por Alberto *separación*. Sin embargo, adviértase el comentario de Wieland: «Estas características de la metafísica no deben ser interpretadas teológicamente, como si quisiera Alberto demarcar un ámbito divino, separado de la realidad del mundo. "Ser separado" significa principalmente la esencial libertad respecto de toda restrictiva disposición formal o específica que le corresponde al ser simple»: Georg Wieland, "Albert der Große," in *Philosophen des Mittelalters*, ed. Theo Kobusch (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000) 132. Sobre el concepto de *separado* para comprender el objeto de la metafísica: cf. Wieland, *Untersuchungen zum Seinsbegriff im Metaphysikkommentar Alberts des Großen*, *cit.*, p. 64; Noone, "Albert the Great on the Subject of Metaphysics and Demostrating the Existence of God," *cit.*, pp. 42s.; id., "Albert the Great's Conception of Metaphysical Knowledge," *cit.*, pp. 692s.

tentes en cualquier parte y siempre, como son Dios y las inteligencias, según los órdenes suyos en los que se hallan. Aunque tal sabiduría verse acerca de estas cosas, se ve claro por lo dicho que es una, porque atañe a todos éstos según el ser que no es concebido con el continuo y el tiempo. De esta forma es capaz de unir todo aquello sobre lo que versa esta sabiduría y así investiga todos sus accidentes propios que han sido mencionados.»[52] Dado que el ser, tal como es estudiado por el filósofo primero, no está limitado por la materia ni por consideraciones cuantitativas o cualitativas de clase alguna, su campo queda desembarazado de tal manera que en él tienen cabida aun tales realidades que ninguna ciencia particular puede estudiar.[53] A su vez, es tal la índole de su aproximación a la realidad, que le permite conservar su propia unidad hasta el punto de convertirse en vínculo que unifica el resto de las ciencias.

Esta peculiar penetración del estudio de la metafísica está relacionada con el planteamiento trascendental de esta ciencia, que se ocupa de los

---

52 Albertus, *Metaph.*, l. 1, tr. 2, c. 11, 28b.

53 Ciertamente, lo divino constituye la coronación de la metafísica: «Mostraremos, pues, la [sustancia] que es inmóvil y separada, además del modo por el cual ella sea el principio de la sustancia móvil y de la incorruptible; también mostraremos el modo según el cual lo inmóvil y separado sea principio de la sustancia sensible, móvil y corruptible mediante el movimiento sensible e incorruptible. En ello, se dará el fin y el acabamiento de esta tarea que se llama sabiduría, pues entonces conoceremos perfectamente el ente verdadero en sí y en sus partes y según sus pasiones propias» (*Metaph.*, l. 11, tr. 1, c. 3, Ed. Colon., p. 462, vv. 32-40). Sin embargo, debe notarse que estas realidades no entran en la filosofía primera tanto como objetos de estudio sino más bien como causas del objeto: «Aunque trate de Dios y de lo divino, trata de estas cosas en cuanto son principios del ser universal por ser verdaderamente principios del ente en cuanto es ente» (ibíd., l. 6, tr. 1, c. 3, Ed. Colon., p. 305, v. 76 – 306, v. 3). De esta manera, Turiel distingue finamente tres aspectos relativos a tal cuestión: «1.ª, el sujeto propio de la Metafísica es el ente en cuanto ente; 2.ª, este se predica de las creaturas, y 3.ª, significa ser, "esse", que es actualidad universal» (Turiel, "El sujeto de la metafísica en San Alberto Magno," *cit.*, p. 349; cf. p. 345); e, incluso, por razón de la cita que acabamos de referir, cree que el objeto en sentido estricto se debe ceñir «al *ente creado material*» (ibíd., p. 357). Éste es el parecer de Zimmermann, que resume: «1. Sólo hay un sujeto de la metafísica. Éste es el ente en cuanto ente (...). 2. Dios no es el sujeto de la metafísica, porque nada puede ser interrogado en una ciencia y a la vez ser su sujeto. Tampoco Dios es uno entre otros sujetos de la metafísica, pues no puede haber varios sujetos de una y de la misma ciencia» (Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik?*, *cit.*, p. 154).

principios «primeros y trascendentes».[54] En el Medioevo se elabora el término 'trascendental' para referirlo a aquellos conceptos que se pueden predicar de cada una de las cosas. Para ser más exactos, estas nociones —ser, uno, verdadero— se encuentran en un plano trascendente respecto del contenido material de los géneros supremos que Aristóteles establece y se suelen llamar categorías. No hablamos de trascendencia en sentido ontológico, como si estos conceptos fueran dignos de ser predicados exclusivamente de Dios, por ser Él quien trasciende de tal modo todo predicamento. Más bien se trata de un trascendender de orden lógico que, por estar más allá de la condición característica de los géneros supremos, hace válida la predicación del concepto trascendental tanto dentro de cada uno de ellos como fuera de todos.[55] De este modo, la ciencia divina sobrepasa el acercamiento parcial y, por tanto, categorial, de las demás ciencias, porque su objeto no se ciñe a ninguno de los predicamentos, sino que los atraviesa todos y aun los sobrepasa. En ello se encuentra un elemento original de la metafísica que Alberto delinea, resultando ser el primero que vincula la doctrina de los trascendentales con el sujeto de la metafísica.[56]

---

54 Albertus, *Metaph.*, l. 1, tr. 1, c. 2, 5a. Antes se había dicho: «Esta ciencia se califica de *transfísica*: puesto que la naturaleza determinada por la cantidad o la contrariedad está fundada absolutamente por principios que trascienden todo el ser así llamado físico» (ibíd., l. 1, tr. 1, c. 1, 2b).

55 En este sentido, A. del Cura considera que, últimamente, la unidad que ha de atribuirse a la metafísica se rige por analogía, o sea, aquella predicación propia que supera todo género: «¿Pero qué clase de unidad corresponde a la ciencia metafísica? Sencillamente, la que corresponde al ente. Es decir, una unidad no unívoca, genérica o específica, sino unidad de analogía» (del Cura, "La Metafísica en el pensamiento de san Alberto Magno," *cit.*, p. 326).

56 Cf. Jan A. Aertsen, "Die Frage nach dem Ersten und Grundlegenden. Albert der Große und die Lehre von den Traszendentalien," *cit.*, p. 107. Sobre este tema, véase también: id., *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino* (Pamplona: EUNSA, 2003) 56-77; id., "Albert's Doctrine on the Trascendentals," in *A Companion to Albert the Great. Theology, Philosophy, and the Sciences*, ed. Irven M. Resnick (Leiden: Brill, 2012) 611-618; Heinrich Kühle, *Die Lehre Alberts des Großen von den Transzendentalien* (Regensburg: Habbel, 1930); Honnefelder, "Die philosophiegeschichtliche Bedeutung Alberts des Großen," *cit.*, pp. 266-270; id., "Wisdow on the Way of Science: Christian Theology and the Universe of Sciences According to St. Albert the Great," in *Via Alberti. Texte - Quellen - Interpretationen*, ed. Ludger Honnefelder et alii (Münster: Aschendorff, 2009) 13-36.

1.2. La metafísica y las demás ciencias

En la introducción a la lógica que Alberto nos regala al comienzo del libro sobre los predicables,[57] encontramos una explicación de la estructura de conjunto de la ciencia aristotélica. Allí se suma al parecer de los que llama peripatéticos, quienes dividirían las ciencias filosóficas en tres partes, a saber, la física, la ética y la filosofía racional, donde las tres no son tomadas en sentido estricto sino lato. Compara la ética con la física del siguiente modo. Es así que la ética abarcaría tanto el gobierno del individuo como el de la familia y el de la ciudad, es decir, reuniría en sí las que en la Edad Media solían conocerse por ciencias monástica, económica y civil. Análogamente se podría aplicar de modo lato el nombre de física en virtud de un criterio semejante; tal ciencia comprendería tanto la filosofía de la naturaleza, como las matemáticas y la ciencia divina o metafísica. Estas tres son las partes de la filosofía teorética que Aristóteles invoca en la *Metafísica*.[58]

En el segundo libro de la filosofía primera,[59] al hilo de las palabras de Aristóteles en las que se compara el conocimiento con la luz, Alberto aclara el modo de comprensión de la realidad correspondiente a cada una de estas ciencias teóricas. Aparecen tres grados de inteligibilidad en sendos grupos de objetos. Lo más inteligible es alcanzado por Quien es capaz de penetrar lo divino, esto es, el foco mismo de la luz, la luminaria que constituye la primera causa. En ella se hallan de modo originario todas las formas que son plasmadas en el mundo. Esto nos hace relacionar lo más inteligible con la ciencia divina, la cual, embelesada en el ser y la esencia, participa de esta noticia. En segundo lugar está la comprensión de los objetos matemáticos, comparada con un destello puro que emana de la esencia simple, que evidentemente ha de ser referida a la ciencia matemática. El tercer grado de entendimiento se halla en la contemplación de las verdades que constituyen la proyección de la luz en la materia, que están, pues, relacionadas con

---

57 Cf. Albertus, *De predicabilibus*, l. 1, tr. 1, c. 2, ed. Borgnet, p. 3.

58 Cf. Albertus, *Metaph.*, l. 6, tr. 1, c. 2, Ed. Colon., p. 305, vv. 25-28. Cf. v. gr. *Super Dion. Myst. Teol.*, Ed. Colon., p. 539, v. 60.

59 Cf. ibíd., l. 2, c. 2, Ed. Colon., p. 93, vv. 5ss.

la física.[60] A cada uno de estos 'inteligibles' le corresponde un cierto 'intelecto,' que está naturalmente capacitado para asimilar tal conocimiento.[61] Así hallamos el entendimiento divino, el angélico y el humano. No obstante su imperfección, al hombre le es dado participar en cierto grado de tales conocimientos, aunque no los pueda dominar como corresponde a Dios. Vemos, pues, como Alberto sostenía una teoría de los grados de abstracción en ciernes, calificación que da perfecta cuenta de lo que estamos viendo sobre la peculiar mirada del metafísico.[62]

Así pues, la filosofía primera merece un puesto entre las ciencias teóricas, aquel de mayor excelencia. En efecto, si volvemos al primer libro del comentario a la *Metafísica*, en el segundo tratado, capítulo sexto, se nos aclara que la filosofía primera es una ciencia teorética. Es más, lo es en grado mayor que ninguna de las demás de esa clase. Lo que caracteriza una ciencia de ese tipo es consistir en cierta contemplación *desinteresada* (o sea, no práctica) de las verdades estudiadas, que Alberto llama especulación: «El fin de toda especulación es el saber y la verdad, mientras que el fin de la praxis es la obra. Por consiguiente, las ciencias encontradas de este modo son especulativas, pues éstos *han perseguido la ciencia* sencillamente *para informarse*.»[63] Las ciencias prácticas, en cambio, poseen como fin un resultado eje-

---

60 A su vez, cada uno de los inteligibles pueden desmembrarse siguiendo una triple división en «grados» (ibíd., v. 53) de manera que en el primer cognoscible se puede distinguir entre la luz divina en sí misma, la luz según deriva en la inteligencia divina y la luz en cuanto está presente en las formas puras. Los objetos matemáticos hallan su máxima inteligibilidad en lo más simple, a saber, el teorema aritmético, después viene el teorema geométrico, que depende de él, y, en fin, el teorema astronómico, que deriva de ambos. Lo físico conoce también una triple división: aquello que es estudiado por la ciencia cuyo objeto inteligible posee universal certeza, o sea, la *Física*; aquello que se mueve sólo según la posición (*situs*) y es examinado en el tratado *De caelo* y, por fin, aquello que se mueve según la forma sustancial misma y es lo más incierto.

61 Cf. ibíd., vv. 62ss.

62 Cf. Carlos Steel, *Der Adler und die Nachteule. Thomas und Albert über die Möglichkeit der Metaphysik* (Münster: Aschendorff, 2001) 21ss. Sobre los grados de abstracción, véase también el formidable artículo de Jesús M. R. Arias, "La división de las ciencias especulativas en san Alberto Magno," *Estudios Filosóficos* 12 (1963) 9-47.

63 Albertus, *Metaph.*, l. 1, tr. 2, c. 6, 23b.

cutable por algo más que el entendimiento, sin conformarse con la sola consideración de la verdad. Se trata de la conocida doctrina aristotélica que distingue entre ambas especies de ciencias en función de cuál sea su fin.

* * *

Ahora bien, lo que más subraya Alberto es el tipo de relación que la metafísica mantiene con las demás ciencias. Para comprender bien esto, conviene recordar que Aristóteles, en los *Segundos analíticos*, declara el principio universal que definirá la noción de ciencia en el aristotelismo: «Creemos que sabemos cada cosa sin más, pero no del modo sofístico, accidental, cuando creemos conocer la causa por la que es la cosa, que es la causa de aquella cosa y que no cabe que sea de otra manera.»[64] La ciencia es, pues, conocimiento por causas. Estas causas son tanto más demostrativas cuanto anteriores son en el orden de la causalidad, es decir, en cuanto son más originarias respecto a los fenómenos examinados. Sin embargo, es menester distinguir entre las causas más originarias y las más ciertas para nosotros porque, dado que nuestro conocimiento es sensible, nos resultan más claras las cosas de las que tenemos previa experiencia. Como hace falta asegurar la explicación científica sobre lo más sabido, el conocimiento ha de partir de lo sensible. No obstante, sería deseable remontarse desde éstas hasta las causas que son realmente más profundas: «Se sabe mejor lo que se conoce a partir de las causas superiores.»[65]

Por otra parte, no toda explicación causal puede ser satisfecha completamente a través del tema propio de una ciencia, sino que a veces una debe apoyarse en otra superior. Aristóteles introduce una serie de ejemplos de ciencias que en su tiempo habían de servirse de conocimientos matemáticos para poder dar cuenta de sus contenidos, como la música o la astronomía.[66] En

---

64 Aristoteles, *An. Post.*, l. 1, c. 2, 71 b 9-12; trad. M. Candel Sanmartín (así como para todo el *Órganon*).

65 Ibíd., l. 1, c. 9, 76 a 18-19.

66 Cf. ibíd., l. 1, c. 13.

estos casos resulta que el conocimiento experimental de las imágenes o los sonidos son propios de tales ciencias, pero la explicación científica como tal no se puede llevar a cabo sin el recurso a los métodos matemáticos. Por consiguiente, la matemática estaría en posesión del porqué, vale decir, de la causa que busca el astrónomo o el músico.

Ésta es la doctrina que funda el desarrollo que se llevó a cabo en la Edad Media acerca de la así llamada subordinación de las ciencias. Cuanto más profundas son las causas, tendrán un carácter más demostrativo, de modo que la investigación que buscare la raíz de los fenómenos estudiados por las demás ciencias prometerá ofrecernos una fundación definitiva de todas ellas. Este ahondamiento parece haberlo realizado el mismo Aristóteles, que ha llevado a cabo el proyecto de la metafísica al ver que se podía calar más aun en las definiciones y las demostraciones. Repetidas veces declara en los *Analíticos* que no siempre el que se detiene en la definición también se ocupa de la causa. En los ejemplos que hemos traído antes, vemos que uno puede haber escuchado la música y otro saber matemáticas. De manera que el primero no puede explicar la razón de la armonía percibida, mientras que el segundo puede demostrar el fundamento de la armonía sin oír nada. Pero, además, hay otro grado de penetración en la realidad de las cosas, pues «una cosa es demostrar el *qué es* y otra el <hecho de> *que es.*»[67] Esto es lo que Alberto, como hemos visto antes, refería, a saber, que las demás ciencias pueden preocuparse de los eventos físicos o examinar los objetos matemáticos, pero siempre aplazan la cuestión del ser. Éste es el peculiar grado de profundización que posee la metafísica. De esta manera, tal intensidad en su especulación le permite inspeccionar cuáles sean las causas más originarias de los objetos que las otras ciencias estudian. La metafísica, pues, adelanta a las demás en radicalidad tanto respecto a la definición, que es aquello expresado por el aristotélico "qué es," como respecto a la demostración, puesto que se pregunta por la causa misma (el "porqué") de aquello que las otras ciencias no estudian, o sea, la causa del ser en cuanto tal.

---

67 Cf. ibíd., l. 2, c. 3, 91 a 1.

Ahora podemos comprender que Alberto entienda que la ciencia divina sea «máximamente doctrinal y reina de las ciencias.»[68] La razón se asienta en la ultimidad de su pesquisa, según lo que hemos visto: «Llegar hasta la primera causa sucede de dos modos, o sea, dentro del género y fuera del género: dentro del género, en primer lugar, como en las pasiones de lo discreto o continuo se llega hasta la primera causa que expresa qué (*quid*) es la pasión y por qué (*propter quid*) inhiere en el sujeto; fuera del género, por su parte, como cuando se produce la demostración desde un género hacia otro género, como se ha dicho antes, cuando un género se encuentra sujeto por adición respecto a otro género sujeto, como ciertas magnitudes se encuentran respecto al número. Y de este modo esta ciencia, aunque su sujeto pertenezca a otro género, da a todas las primeras causas y aquellas que enseñan en grado sumo.»[69] La filosofía primera es una investigación que trasciende los géneros estudiados por las ciencias particulares, preguntándose por las causas universales y por esa razón estudia las causas con más capacidad de enseñar. Esto es lo que significa que sea una ciencia más doctrinal. En efecto, mientras la experiencia es el fundamento último de todo conocimiento,[70] la ciencia, a diferencia de la virtud, se caracteriza de modo preeminente por su facilidad para ser enseñada.[71] Esta característica, según Aristóteles, le es debida precisamente al examen de las causas, puesto que al no experimentado le resulta más fácil entender las razones que muchas novedades. Por otro lado, si atendemos no al que aprende sino al que enseña, llamamos sabio a quien puede enseñar[72] y éste no es otro sino el sabedor de las causas.[73] Luego cuanto más originarias sean las causas conocidas por dicho sabio, más le corresponderá la enseñanza y así resulta la metafísica la más doctrinal de las ciencias, porque es capaz de proporcionar una distinguida disciplina merced a las causas más altas de que dispone.

---

68 Albertus, *Metaph.*, l. 1, tr. 2, c. 5, 22b.
69 Ibíd., c. 4, 21b.
70 Cf. Aristoteles, *An. Post.*, l. 1, cc. 1, 18.
71 Cf. id., *Eth. Nic.*, l. 6, c. 3, 1139 b 25-26.
72 Cf. id., *Metaph.*, l. 9, c. 8, 1050 a 18.
73 Cf. ibíd., l. 1, c. 1, 981 b 6-10.

No debe confundirnos el hecho de que Alberto llame doctrinal principalmente a la matemática. Por el contrario, en base a los ejemplos que hemos visto en Aristóteles entendemos cuál es modo de enseñar que ejercita la metafísica. Igual que uno ve las estrellas y, no comprendiendo por qué ha de ser así su curso, es socorrido por el matemático para encontrar la explicación, así quien aprende una ciencia particular recibe la razón de ser del mundo estudiado gracias a la filosofía primera, la cual le informa del ser mismo. Por otra parte, la metafísica asegura incluso aquellas ciencias más doctrinales como la lógica y la matemática, que se apoyan también sobre los principios últimos del entendimiento. Por esta razón, el cuarto libro de esta disciplina está dedicado por entero a la demostración del principio de contradicción.[74]

Otro aspecto que encierra cierta dificultad es la vinculación entre el ser y el objeto de las demás ciencias. Alberto habla de la relación de unos géneros respecto de otros a través de cierta "adición." Tal adición alude al pensamiento aristotélico,[75] según el cual determinados conceptos resultan de la suma de ideas más originarias más una consideración que delimita su significado. Para comprenderlo, el Estagirita pone como ejemplo la unidad numérica, tal como la tiene en cuenta la aritmética, y la unidad como punto inextenso, según es contemplada por la geometría. Ambas son unidades, pero a la unidad geométrica se le ha añadido la extensión (aunque en este caso se trate más bien de la nulidad de la extensión). De esta manera, la abstracción de la aritmética sería superior a la de la geometría y por ende la prestancia de la primera mayor que la de la segunda. De un modo análogo, sea cual sea la consideración que haga cualquier ciencia particular, su acercamiento a la realidad parte de una visión restringida del ser, mientras que la metafísica lo considera por entero.

Pero de esto tampoco ha de colegirse que el ser sea un género, sino tan sólo que está por encima de cualquier género que constituya el objeto

---

74 «Es propio de esta ciencia universal que es la filosofía primera dar explicaciones sobre el primer ente y sobre los primeros principios de las demostraciones» (Albertus, *Metaph.*, l. 4, tr. 4, c. 5, Ed. Colon., p. 206, vv. 21-25).

75 Cf. Aristoteles, *An. Post.*, c. 27.

de una ciencia. En efecto, la subordinación de las ciencias bajo la metafísica no es como la subordinación de un género respecto a otro: «Puesto que aquella cosa determinada por el tamaño y determinada por la contrariedad añade cierto ser al ser simple que no se contiene bajo el ser como las especies bajo un género, sino que se encuentra respecto a él por adición, entonces no todas las demás ciencias son partes de ésta como las especies son partes del género.»[76] En efecto, la relación entre los entes con el primer principio no los sitúa unívocamente bajo el ser. El ser es recibido de la primera causa de manera dinámica, no porque tal causa sea idéntica con su forma. Esta sería la peor manera de entender a Platón. Alberto, empero, niega «que los principios de todas las cosas provengan todos de la comunidad del género, sino de la influencia de la causalidad.»[77] El fundamento de la subordinación en el caso de la filosofía primera está por tanto basado no principalmente en las causas explicativas sino en las reales. Así entendida, la metafísica merece ser la ciencia universal pues el modo de su acceso a la realidad la convierte también en necesaria epistemológicamente, puesto que «tampoco los principios del móvil pueden ser principios en cuanto es móvil, si no son primero puestos y establecidos en virtud de los principios del ser verdadero y puro.»[78]

---

76 Albertus, *Metaph.*, l. 1, tr. 2, c. 2, 19b. «Para que haya subalternancia no se requiere que el sujeto sea sólo sujeto sino que el medio, que es causa *propter quid*, se acabe o se contenga bajo el medio de otra ciencia. Y así sucede en la perspectiva y la geometría y otras cosas semejantes en la ciencia natural» (ibíd., tr. 1, c. 2, 5a).

77 Ibíd., tr. 2, c. 2, 19b. «El primer principio no se agrega a la constitución de ninguna cosa de manera esencial, por lo que la resolución de los entes no llega hasta el primer principio si se hace una resolución en lo esencial. De lo que se sigue que el ser dicho del primer principio y el ser dicho de los segundos no es unívoco, pues lo unívoco está en todos aquellos de los que se predica de manera esencial. Se sigue además que el ser dicho del primero y el ser dicho de los segundos no es un género de entes ni está en un solo género» (id., *De causis*, l. 2, tr. 1, c. 17, Ed. Colon., p. 81, v. 85 – p. 82, v. 7; ed. Borgnet, p. 462).

78 Id., *Metaph.*, l. 1, tr. 2, c. 2, 19b. Y continúa: «Puesto que además los principios y causas de aquello que lo móvil añade sobre el ser son sus propios, sus pasiones y sus partes, entonces las ciencias especiales y determinadas requerirán de aquellas que no se subalternan bajo éste. Las pasiones de las subalternadas se encierran pues en las subalternadas por los principios y las causas propias de la ciencia subalternante» (ibíd.).

Por esto mismo, la filosofía primera no puede ser comprendida como si agotara todo el conocimiento de una manera que podríamos calificar de *totalizadora*. El ser no es el género supremo que, predicándose unívocamente de todas las cosas, sería suficiente para conocer toda la realidad. La ciencia divina no podrá consistir nunca en un mero análisis de la noción común de ente.[79] La condición analógica del ser repercute en la parcialidad de nuestro modo de conocer, que debe verse auxiliado por la constante experiencia y, por tanto, las demás ciencias, lejos de ser deglutidas por la metafísica, le resultan de gran utilidad. Con el recurso a la predicación analógica del ser, Alberto considera estar satisfaciendo el deseo de Aristóteles, al salvaguardar las condiciones que éste pone: «Si se conoce mejor y de manera más perfecta, también la ciencia correspondiente será la mejor y más perfecta. Ahora bien, la demostración no se puede aplicar a otro género, a no ser, como ya se ha dicho, los <principios> geométricos a las cuestiones mecánicas u ópticas, y los aritméticos a las armónicas.»[80] Según el Estagirita, no se puede, pues, prescindir del conocimiento de las ciencias particulares que, con ser inferior, no es menos útil.[81] En efecto, por más que el matemático provea de demostraciones al que estudia las estrellas, nunca se podrá emitir un juicio sobre el firmamento real sin observar los astros y, al cabo, hacer no sólo geometría, sino también astronomía.

---

79 «Puesto que las ciencias reales buscan en última instancia el conocimiento de la realidad concreta, no pueden limitarse por tanto a descomponerla analíticamente en sus principios y a estudiar cada uno de ellos en sí mismo, en absoluto, como en un estado de abstracción precisiva. Esta es sólo su fase inicial y como subsidiaria, ordenada a volver luego, en un trabajo de síntesis, sobre el concepto para examinarlo todo él a la luz del principio ya estudiado. La Metafísca es más la ciencia de *todo lo concreto*, o de *todos los seres* en cuanto a la razón de ser, que la ciencia del ser en cuanto ser, sin más» (Arias, "La división de las ciencias especulativas en san Alberto Magno," *cit.*, p. 42).

80 Aristoteles, *Post. An.*, l. 1, c. 9 (76 a 20-25).

81 «Éstas pertenecen a aquellas que surgen por adición respecto al otro sujeto, el de la ciencia superior, porque lo que añaden al sujeto de la ciencia superior es llevado a otro género y no es causado por los principios de la ciencia universal y superior» (Albertus, *An. Post.*, l. 1, tr. 3, c. 7, ed. Borgnet, p. 87). Comenta Grabmann: «Sobre todo destella ante él [Alberto] como un faro de la labor científica el principio aristotélico según el cual cada ciencia posee su método peculiar, su propia legalidad» (Grabmann, *Der heilige Albert der Grosse. Ein wissenschaftliches Charakterbild*, *cit.*, p. 9).

Esto se puede entender si acudimos a la intervención del maestro de Colonia en el debate que abre Averroes contra Avicena. Le parece a Alberto injustificada la censura que el primero hace del segundo, con quien concuerda en afirmar que «el físico recibe del metafísico que el compuesto está compuesto de materia y forma.»[82] Para mostrar lo desajustado de la crítica, Alberto introduce una distinción. Primero, aquello que el metafísico es capaz de proporcionar al físico es la consideración de la materia y la forma como principios de la sustancia. Pero, en segundo término, la composición de los cuerpos se produce de manera física, esto es, con movimiento. Tal producción de los entes en cuanto dotados de materia es el objeto propio del físico y, en ese campo, debe atenerse más a la experiencia que a la enseñanza de la metafísica. El error de Averroes es confundir lo primero, que es a lo que se refería Avicena, con lo segundo, que es lo específico de la ciencia subordinada. Este ejemplo nos hace ver con claridad como la perspectiva adoptada no significa que la ciencia más alta sea capaz de agotar aquello que a la subalternada le compete.

De la profundidad del método de estudio que sigue la filosofía primera se desprende también la consideración formal de las causas.[83] Las otras disciplinas no sólo dan por supuesto el ser de lo que estudian y los principios últimos sino que, a la vez, operan continuamente con la causalidad sin convertir ésta en objeto temático de estudio. Ella es la que, justamente, como nos ha enseñado Aristóteles, pone a un saber en condiciones de llamarse ciencia. Pero la única disciplina capaz de afrontar la noción misma de causa en cuanto tal es la metafísica: «Aunque tanto la matemática como la física estudien acerca de causas y principios propios para ellas, sin embargo, no pueden estudiar la causa en cuanto es causa o el principio en cuanto es principio. Sino que dejan esto para que sea estudiado por la filosofía primera.»[84] Además, las causas que tiene en cuenta la filosofía primera no son particu-

---

82 Albertus, *Phys.*, l. 1, tr. 3, c. 18, Ed. Colon., p. 76, vv. 26s.; ed. Borgnet, p. 91.

83 «El ente se divide en causa y causado y ésta es una división del ente en cuanto es ente» (id., *Metaph.*, l. 3, tr.3, c. 1, Ed. Colon., p. 138, vv. 67-69).

84 Ibíd., l. 1, tr. 2, c. 11, 28b.

lares, por las razones que ya hemos considerado, sino que pone ante sus ojos las causas más universales, aquellas que aclaran con una elocuencia mayor el ser de las cosas. Puesto que el ser y la verdad se identifican, la filosofía primera se convierte en causante de la verdad de las demás ciencias: «Esta ciencia, que se ocupa del ente en cuanto ente, se sitúa respecto a los primeros principios del ser no en cuanto son principios para unos, pero para otros no, ni unas veces sí y otras no. Tampoco hay ninguna anterior a ella, ni hay ninguna entre las ciencias particulares que se sitúe de esta manera respecto del ser y de la verdad, sino que cada una de las ciencias particulares considera los principios de unas cosas pero no de otras y examina principios que unas veces son principios y otras no. Además, cualquiera de las otras ciencias tiene ésta ante sí. Por consiguiente es evidente que esta ciencia es la causa de la verdad para todas las ciencias particulares y de ella todas reciben los principios de la verdad que hay en ellas.»[85]

Finalmente, aclarando la calificación que hace Aristóteles de la filosofía primera, como la ciencia más libre de todas por ser la más arquitectónica, Alberto encuadra esta ciencia respecto del marco formativo medieval, estructurado en el *Trivium* y *Quadrivium*. Cuanto se estudiaba en esas disciplinas puede ser considerado análogo a lo que hoy llamaríamos enseñanza secundaria. En aquel periodo se pretendía ofrecer los rudimentos de las ciencias matemáticas, lógicas y lingüísticas principalmente. Estos conocimientos recibían el apelativo de "liberales" y se les calificaba frecuentemente como artes, puesto que se las tomaba como un artificio intelectual. Según Alberto, recibían la distinción de liberales no sólo por la desocupación necesaria para aprenderlas, sino sobre todo por el libérrimo dominio que en ellas el entendimiento poseía respecto de su objeto. Así, «ni la física ni la filosofía primera se llaman ciencias liberales, sino más bien las matemáticas, pues disponen de formas que están de tal modo que no se buscan por razón de la utilidad de otra ciencia y hacen saber al que sabe una ciencia no sometida a duda.»[86] Lo mismo

85 Ibíd., l. 2, c. 4, Ed. Colon., p. 95, vv. 30-41.
86 Ibíd., l. 1, tr. 3, c. 7, 24b,

puede ser dicho de las demás artes de este ciclo de estudios. La metafísica, por el contrario, es libre de otra manera, pues «subsiste libremente en sí misma, proporciona cierta libertad a todas las otras, porque administra la certidumbre que se encuentra en lo que aquellas suponen. Por esto, las hace libres de la obligación que no son capaces de cumplir por sí solas. La ciencia liberal es, pues, la que ciertamente no es libre, sino que posee libertad en cierto modo.»[87]

1.3. El método de la ciencia divina

Resulta asimismo esclarecedor de la naturaleza de la ciencia divina el método que Alberto le asigna. Según él, se pueden encontrar dos caminos de acercamiento científico a la verdad. En primer lugar, puede suceder que reine en el investigador la ignorancia y, por tanto, brote la maravilla ante los fenómenos. En ese caso, el entendimiento humano buscará informarse sobre las causas que provocan tales efectos.[88] Sin embargo, éste es el camino propio de los que no saben. En realidad, lo óptimo sería tener como maestro a alguno que ya hubiera conquistado tal sabiduría y que pudiera proporcionar al ignorante aquello que desea. Éste no aspira, ciertamente, sino a saber la causa. En los primeros tres capítulos del primer tratado ya se había referido Alberto a la enseñanza de las ciencias. En particular había calificado de "doctrinales" a lo que nosotros llamaríamos lógica y a las matemáticas. Tales ciencias reciben ese nombre porque el alumno puede aprenderlas sin tener experiencia alguna y por ello son fácilmente comunicables, incluso a los que han tenido escasa ocasión de investigar los fenómenos, como los jóvenes.[89] Éstos son capaces de dominar aquellas ciencias sólo fiándose de sus maestros y bastándoles la comprensión de las palabras utilizadas por ellos.

---

87 Ibíd., 24a.

88 «Todos los que de tal modo ignoran los efectos y las causas de las pasiones, comienzan la investigación a partir de los efectos o pasiones: investigan tendiendo hacia la causa» (id., *Metaph.*, l. 1, tr. 2, c. 10, 27a).

89 Cf. ibíd., tr. 1, c. 1, 1b.

Sin embargo, se diría que para dominar la metafísica hiciera falta tener algo más de recorrido vital. Por esta razón, se cita el procedimiento que Aristóteles recomienda para corregir el desorden que aparta del término medio de la templanza.[90] Tal proceder constituye el segundo acercamiento a la verdad. Éste consiste en hacerse cierta violencia, empujando hacia el lado opuesto del que uno siente alguna querencia, de manera que uno se coloque en el extremo virtuoso. Así es como el que desea la causa viendo el fenómeno, en lugar de ser instruido sobre la causa próxima y después sobre la remota, debe ser conducido de la mano del maestro a partir de la primera causa para que comprenda desde lo alto las últimas consecuencias.[91] No obstante, pese a que tal debe ser el modo de conducirse del maestro, Alberto, quien hace aquí más bien las veces de investigador, ha de remontarse poco a poco hasta las causas últimas: «Así, esta ciencia comienza también para nosotros a partir de lo físico y de lo matemático y finaliza en las especulaciones sobre las cosas divinas. Por lo tanto, se enseña al final y todos los filósofos, llevados de la mano gracias a otras ciencias, acababan su vida en ella. Sólo después de ser introducidos e instruidos a partir de otras, comenzaremos de modo contrario, tomando el principio de la doctrina de un género altísimo de causas y de principios.»[92]

---

90 Cf. Aristoteles, *Eth. Nic.*, II, 9, 1109 b 6-7.

91 «El camino de la doctrina comienza por lo contrario a la vía de la investigación, porque el camino comienza en la investigación partiendo del efecto y de la maravilla del que ignora la causa, mientras que el camino de la doctrina comienza desde la asignación de la causa del que no se sorprende de nada, porque él mismo sabe las causas» (Albertus, *Metaph.*, l. 1, tr. 2, c. 10, 27b).

92 Cf. ibíd., 28a. Cf. id., *Phys.*, l. 1, tr. 1, c. 1, Ed. Colon., pp. 1s.; ed. Borgnet, p. 4. Como comenta Ashley: «Sostiene que la metafísica es la última en el orden del estudio de la ciencia, como la física y en contraste con las matemáticas (...). Sin embargo la física y la metafísica requieren una amplia experiencia por diferentes razones. La física necesita una amplia experiencia porque se ocupa de un mundo complejo de cosas cambiantes sujetas al azar. La metafísica necesita de la experiencia porque, en su sublimidad, trata de problemas que son más divinos que el ser humano. Ya que el conocimiento comienza en los sentidos, el conocimiento de las causas primeras de las cosas y de lo divino sólo puede ser alcanzado después de haber recorrido uno las ciencias más ínfimas *in via inventionis*, mientras que *in via doctrinae* es la metafísica en cuanto teología la que proporciona la última explicación de las causas primeras y de este modo funda cada una de las ciencias específi-

De esta manera, toca a la metafísica recorrer los dos caminos científicos que ya proponía Aristóteles. Desde el punto de vista del descubrimiento, ha de partir de lo más conocido, de aquellos datos sensibles que tocan a la física y se fundan en la experiencia. Partiendo de ellos podrá abstraer hasta encontrar el ser simple, como dice Alberto, es decir, sin composición con nociones de índole corporal. Por otro lado, la metafísica tiene como objetivo el gran ideal albertino de esforzarse por recomponer la coherencia de la realidad desde la causa última; sólo en ese caso se la puede considerar deductiva.[93]

1.4. El ser

Hemos dicho que el objeto de la metafísica era, según Alberto, el ente en cuanto ente. Si bien el estudio del ser como tal no es el tema específico del comentario al primer libro de la obra de Aristóteles, sí asoma alguna vez. Por esto

---

cas» (Ashley, "Albertus Magnus on Aristotle's *Metaphysics*, Bk. I, Tr. 1," *cit.*, p. 154). Parece ser que la comparación entre el orden de la realidad (*ordo rei*) y el orden pedagógico (*ordo doctrinae*), aunque sea una doctrina aristotélica, no deja de estar mediada en Alberto por Avicena: cf. Amos Bertolacci, "Albert the Great and the Preface of Avicenna's Kitâb Al-Sifâ," in *Avicenna and His Heritage: Acts of the International Colloquium Leuven-Louvain-La-Neuve, September 8-September 11, 1999*, ed. Jules L. Janssens and D. de Smet (Leuven: Leuven UP, 2002) 147s.

93 «De este modo las otras dos partes de la especulación sirven a la sabiduría y ella es anterior y más antigua que ellas. Ciertamente, si por vía de composición se consideran los principios del ser simple, éstos constituyen y causan el ser que es considerado en otros. Si, pues, se consideran por vía de resolución, se resuelve el ser de los demás respecto al ser considerado en ella; por lo que el primero y el más antiguo o más eterno, como se podría decir, es probado por todos los demás» (Albertus, *Metaph.*, l. 1, tr. 2, c. 3, 20a). Por "composición" se entiende el método deductivo y la "resolución" coincidiría con lo que solemos llamar un procedimiento inductivo. Así, Honnefelder afirma que la ciencia divina de Alberto no es deductiva sino inductiva, en el sentido en que «no es una *scientia propter quid*, sino sólo una *scientia quia*. Por consiguiente, las otras ciencias, como *scientiae particulares*, no son superfluas, pero tampoco es necesario presuponer la Filosofía Primera; sólo si se quiere explicar lo que está presupuesto por las otras ciencias se necesitará usar de la metafísica» (Honnefelder, "Wisdow on the Way of Science: Christian Theology and the Universe of Sciences According to St. Albert the Great," *cit.*, pp. 25s.). Sobre el conocimiento inductivo en Alberto: cf. Auguste Mansion, "L'induction chez Albert le Grand," *Revue néo-scolastique* 13 (1906) 115-134; 246-264.

y debido a la gran importancia que tiene este punto para una recta comprensión de la filosofía primera, merece la pena dar una ojeada a tal materia, aunque éste no pueda ser el lugar donde desentrañarla. Además, el estado de la discusión invita a ofrecer algunas pinceladas que puedan animar al lector a una ulterior profundización.

En 1981 publicaba José Ignacio Saranyana[94] un artículo en que explicaba la discusión habida en el siglo veinte acerca de si vio Alberto o no la distinción entre ser y esencia, la cual será luego constitutiva de la metafísica tomista. El debate fue iniciado por una intervención de Mandonnet,[95] quien creyó que la distinción formulada por santo Tomás se hallaba ya presente en Alberto, aunque en estado embrionario. Contra él tomaron posición Roland-Gosselin, Ducharme y Van Steenberghen, quienes, estudiando los textos albertinos, dieron distintos argumentos para excluir la posibilidad de que Alberto hubiera sostenido tal distinción. Otros autores llegaron a la misma conclusión, aunque no fueron citados entonces por Saranyana, como Geiger[96] y Wieland;[97] el último investigó en concreto el comentario a la *Metafísica* y muestra más que elocuentes textos. En defensa de Mandonnet, sólo podemos contar a Manser, mientras que el propio Saranyana niega la adopción de tal doctrina por Alberto en función de un testimonio de Síger de Brabante.[98] La investiga-

---

94 Cf. José Ignacio Saranyana, "Sobre la contribución de Alberto Magno a la doctrina del «actus essendi»," in *Albert der Grosse: seine Zeit, sein Werk, seine Wirkung*, ed. Albert Zimmermann (Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1981) 41-49.

95 Cf. Pierre Mandonnet, "Les premières disputes sur la distinction réelle entre l'essence et l'existence. 1276-1287," *Revue Thomiste* 18 (1910) 749ss.

96 Cf. L.-B. Geiger, "La vie, acte essentiel de l'âme. L'esse acte de l'essence d'après Albert le Grand," *Études d'Histoire littéraire et doctrinale* 17 (1962) 97ss. Este artículo es de gran utilidad para formarse una idea de la constitución metafísica del ente.

97 Cf. Wieland, *Untersuchungen zum Seinsbegriff im Metaphysikkommentar Alberts des Grossen*, *cit.*, pp. 91-93.

98 En un artículo más antiguo que también ignora Saranyana, Geyer ya hacía mención de esta problemática, observando que, aunque el albertismo se hubiera distinguido frente al tomismo por negar la distinción real entre esencia y existencia, la opinión de Alberto al respecto no acababa de quedar clara. Así, este autor menciona a Pangerl y Pelster, quienes reducirían la posición del de Colonia a una mera distinción de razón, mientras que la condición real de ésta habría sido defendida

ción del filósofo español se podría completar con un artículo casi contemporáneo de A. de Libera[99] en que parte de un problema suscitado por Síger de Brabante al que ya se había referido Mandonnet en el suyo. Según A. de Libera, Alberto permanecería anclado en una lógica de corte boeciano, negando a esta ciencia cualquier valor ontológico, aunque asumiera de Avicena la concepción de la existencia como algo accidental a la esencia. Posteriormente, también Beuchot se ha sumado a la postura contraria a Mandonnet.[100]

En este momento conviene recordar de nuevo la interpretación de Alberto que defienden Craemer-Ruegenberg y Noone[101] quienes, si bien conceden que Alberto en su *Metafísica* dice que el sujeto de la ciencia divina es el ente en cuanto ente, juzgan que, en la práctica, sostiene una metafísica de la causa primera. De esta manera, acaban por consentir con el parecer de A. de Libera que, como vimos, consideraba la filosofía primera de Alberto como un exponente de lo que Heidegger denominó ontoteología. Desde esta perspectiva, estaríamos principalmente ante un neoplatónico que se esfuerza por embutir a Aristóteles en un desajustado traje y así el ser del que hablaría Alberto no sería tanto el del libro Z de la *Metafísica* de Aristóteles sino más bien el de la proposición cuarta del libro *De causis*.[102]

Sin querer discutir con tales autores, aunque con la intención de suscitar la reflexión, vamos a presentar algunos pasajes de Alberto que pueden ayudarnos a replantearnos todavía una vez más el valor que le otorga al ser. Para llevar a cabo esta empresa hemos de tomar la precaución de no dar por sabido el sentido otorgado a las palabras por el autor, de modo que,

---

además de Manser, por Meersseman: cf. Bernhard Geyer, "Albertus Magnus und die Entwicklung der scholastischen Metaphysik," in *Die Metaphysik im Mittelalter*, ed. Paul Wilpert (Berlin: Walter de Gruyter, 1963) 9.

99 Cf. Alain de Libera, "Logique et existence selon Saint Albert le Grand," *Archives de Philosophie* 43 (1980) 529-558.

100 Cf. Mauricio Beuchot Puente, *La esencia y la existencia en la filosofía escolástica medieval. Su repercusión en la filosofía analítica actual* (México: UNAM, 1992) 39-46.

101 Cf. Noone, "Albert the Great's Conception of Metaphysical Knowledge," *cit.*, pp. 685-704.

102 «El ser es lo primero creado entre las cosas creadas y no hay otro creado antes que él» (*De causis*, §4, ed. Bardenhewer, p. 166, vv. 19s.).

antes de anticipar el juicio, hemos de esforzarnos por comprender su significado en cada caso. Debe evitarse, particularmente, confundir el léxico de san Alberto con aquel que usa la escolástica tomística. Además, veremos como algunos términos poseen un valor analógico y pueden ser usados en distintos contextos con sentidos diferentes.

* * *

Es bien sabido que Boecio fue traductor de la lógica aristotélica al latín y, además de teólogo, era un filósofo bien autorizado en aquel occidente medieval que disponía de pocas autoridades en tales campos cuya confesión fuera cristiana, con excepción de Agustín y del Pseudo-Dionisio. En el *Órganon*[103] precisamente se halla el texto quizá más antiguo relacionado con la distinción real entre la esencia y existencia. Se trata del pasaje antes referido en que Aristóteles enseña que las ciencias positivas, cuando estudian sus objetos, dan por supuesta la existencia de la cosa y no se preguntan por ella. Pues bien, Boecio legó no sólo la traducción del pensamiento de Aristóteles sino también el ensayo de una interpretación cuando, en la segunda proposición de su escrito *De hebdomadibus*, escribía la siguiente sentencia: «Es diverso el ser y lo que es.»[104] Poco después, en las proposiciones sexta y séptima, declaraba la oposición entre lo simple y lo compuesto. Mientras que lo simple es idéntico a su propio ser, en lo compuesto se distingue el ser de lo que es. No queremos ahora tomar partido respecto a la pregunta sobre si Boecio distinguió o no adecuadamente entre esencia y existencia ni a lo que se refiera con simple y compuesto. Sólo tomamos pie de estas sentencias para comprender mejor a Alberto. Resulta que éste se ocupa en la metafísica de algo llamado por él "ser simple." Pero, ¿qué es para él ser simple? ¿Se refiere a Dios mismo, que es el ser simplicísimo, o bien está refiriéndose a la primera hipóstasis neoplatónica que procede de Él? Parece justificar esta

103 Cf. Aristoteles, *An. Post.*, l. 2, c. 3.
104 PL 64, 1311B.

vacilación la opinión de Alberto, según la cual el objeto de la filosofía primera estaría representado por «el ser, que es ser simple, acto que emerge de la primera esencia que existe, en la cual se encuentra la resolución última de todo el compuesto.»[105]

Es cierto que el lirismo del que se cubre el lenguaje de Alberto cuando habla del ser simple está dotado de lo que podríamos denominar una elevación neoplatónica. Pero esto no debe llevarnos a confusión. Nuestra perplejidad se resuelve al interpretar sus palabras no en sentido ontológico sino lógico. Cuando se refiere al ser simple señala aquel característico ahondamiento en la realidad que es propio de la metafísica. Se trata de una consideración del ser de las cosas dejando al margen los aspectos que, desde el punto de vista lógico, las componen. Recordemos que los conceptos se formaban por adición y que el ser no era un género, siendo confutable la opinión de Platón al respecto. Pero dejemos a Alberto explicarnos cuál sea ese "ser simple": «Las causas del ser simple son las que hacen que sea substancial el ser y causan el ser de cualquier ser, en cuanto es ser, como se ve en el cuerpo móvil (...). Llamo ser simple, pues, no al ser universal, sino al ser de cada uno, no *concebido* con el tamaño y la materia sujeta al movimiento mediante principios de movimiento. Los principios de tal ser son verdaderamente principios a partir de los cuales todas las demás cosas sostienen tanto el que sean como el que sean principios.»[106]

Su doctrina es meridianamente clara. No estamos hablando de la emanación de una hipóstasis que brote del uno, sino que se está considerando el ser en cuanto ser, que puede darse ora en los entes físicos, ora en los espirituales. La simplicidad es descubierta en la reducción, por así decir, que hace el entendimiento a través de su *concepción*. O sea, se refiere a la abstracción requerida para hacer metafísica.[107] Justamente así entiende también

---

105 Albertus, *Metaph.*, l. 1, tr. 1, c. 1, 2b.

106 Ibíd., tr. 2, c. 1, 18b. El subrayado es mío.

107 En el comentario (cf. Albertus, *Metaph.*, l. 1, tr. 2, c. 11, 29a) compara el ser simple con el ser añadido. No se trata de que la extensión o la susceptibilidad de ser movido se añadan al ser como si lo compusieran de manera ontológica, sino que se habla de la composición lógica del concepto. La

Alberto el mentado texto de Boecio. En efecto, en su escrito *Sobre el bien*, dice: «Aquello que es ente puede participar en algo que, dándole forma (*per informationem*), lo concrete a ser este o aquel ente en el número, la especie o el género. Pero el ente considerado en el ser simple no posee nada mezclado según aquello que concreta.»[108] Aquello de que participa el ente sin duda hace referencia a la forma, de cuya relación con el ser nos ocuparemos enseguida. Pero sigamos leyendo para percibir que la comprensión del "ser simple" no hace referencia a una procesión ontológica sino a una consideración mental del ser del ente. Después de haber citado las dos proposiciones de Boecio a las que poco ha nos referíamos, comenta: «Llama "ser simple" a aquel que se significa en la intención del ente. "Aquello que es" (*id quod est*) es llamado ente determinado a este o aquel sustrato (*suppositum*) ya en número, ya en especie, ya en género, por causa de la articulación y la determinación que alude el pronombre "*id*" y el nombre "*quod*."»[109] A continuación, desarrolla el argumento según el cual la consideración intelectual del bien es posterior al ente, aunque se identifique realmente. Ambos aspectos reunidos en la misma cosa, son empero distintos desde el punto de vista de la intención, es decir, de aquello a lo que se refiere el pensante. Esto es algo que nos ayuda a advertir que el ser simple atañe a lo más peculiar del ser, aquello que últimamente lo hace merecedor de tal nombre. Se trata al cabo del ser mismo, la existencia.[110] Por otro lado, "aquello que es," es el ente mismo, en cuanto sujeto que goza de la acción expresada por el verbo en sentido activo.

---

metafísica, dice ahí, tiene como objeto la consideración del ente en cuanto dotado de ser, haciendo abstracción de aquellos componentes y contemplando el ser desnudo y simple. Según Aertsen, aunque domina una nueva perspectiva, en Alberto está aún presente la inquietud de Felipe el Canciller acerca de la indivisión como nota que garantiza el carácter trascendental de un concepto: cf. Aertsen, *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*, *cit.*, p. 60.

108 Id., *De bono*, tr. 1, q. 1, a. 7, ed. Colon., p. 13, vv. 14-18.

109 Ibíd., vv. 34-41.

110 El ser, por tanto, como comenta Turiel, «responde a la pregunta, que se hace acerca de una cosa al indagar "*an sit*", si es, o existe» (Turiel, "El sujeto de la metafísica en San Alberto Magno," *cit.*, p. 353). Así pues, parece tener razón Dewan al afirmar que Alberto «muestra que la metafísica está centrada en la existencia»: Lawrence Dewan, "St. Albert, Creation, and the Philosophers," *Laval théologique et philosophique* 40 (1984) 307.

Ahora bien, después de haber insistido tanto en que la diversidad entre el ser simple y el ser compuesto es más lógica o metodológica que una real procesión, podría parecer poco adecuado interpretar que este "ser" que lleva consigo la existencia estuviera real y no sólo lógicamente distinguido de su sujeto ("lo que es"). Se podría sospechar que Alberto siguiera embrollado en las redes de Boecio, quien presuntamente ignoraba la diferencia real entre esencia y existencia y por esa razón afirmaría: «Hay muchas cosas que si bien no pueden separarse en acto, son separadas en el espíritu y el pensamiento.»[111] Debemos formularnos de nuevo la pregunta, si Alberto ha captado suficientemente el sentido existencial del ser.

Esto es lo que explica Alberto un poco más adelante en el mismo artículo de la citada obra *De bono*. Para entender mejor el párrafo que copiaremos, pongamos el juicio A es X. Antes de nada, ha de observarse que el infinitivo en latín, cuando el sujeto está en acusativo, ejerce la misma función predicativa que el verbo conjugado cuando éste se aplica a un sujeto en nominativo. Dicho juicio podría, pues, ser enunciado en latín de esta manera: *A esse X* (A "ser" X). Esta formulación indica el valor activo que tiene de suyo el infinitivo "ser" para un latino, que a nosotros se nos escapa. Para nosotros la forma infinitiva constituye normalmente una abstracción, digamos que es la sustantivación del verbo, como el comer es una generalización del concreto estar comiendo. Pues bien, en el texto a que nos referimos, Alberto tiene la intención inversa de aquello que ahora esperamos de él. Quiere enseñarnos que la lógica funciona de modo análogo a la realidad. Pero aprovechémonos de esta oportunidad para ver cómo comprende el ser. Volviendo a dicho juicio, nos aclara que A es el supuesto o sujeto, en donde no se pone propiamente el *esse*, el ser, aunque no exista ningún problema para llamarlo *ens*, ente. Según Alberto, tal ente se halla en cierto modo en potencia respecto del ser. Tampoco el verbo *esse* posee el predicado X, del que se puede decir que es "ente en otro," es decir, se lo puede comprender como si fuera cierto accidente respecto del supuesto o sujeto. Igual que se suele llamar pasio-

---

111 Boethius, *De hebd.*, in c. (PL 64, 1312B).

nes a los predicados, se los puede concebir como accidentes,[112] por cuanto los predicados respecto de la verdad dependen del sujeto, como el ser de los accidentes depende de las sustancias. Pero lo más interesante llega cuando dice que en la cópula no se puede hablar de ente sino del acto mismo y, en efecto, ése es el lugar propio del ser.[113] Pues bien, esto que hemos contemplado en el juicio hemos de trasladarlo a la naturaleza, pero leamos primero las palabras mismas de Alberto:

> Aristóteles se refiere a la verdad del signo, que es causada por el ser de la cosa, ser que dice ser propio de la composición, pues en el sujeto no está el ser, sino el ente supuesto. De igual manera, el predicado es llamado ente en otro, o sea, que está en el sujeto. Sin embargo, en la *composición*, no se pone el ente sino el ser. De igual modo que en la naturaleza la potencia no posee el ser por sí misma y tampoco la forma, porque para ella el ser está en potencia, esto es, en el sujeto, que es la materia; por el contrario, el ser de la cosa está en la composición de la forma. Así sucede también en la enunciación.[114]

El texto parece inspirado en otras palabras de Boecio que, sin ser ahí mencionadas, vienen muy a propósito: «Es diverso el ser y "lo que es." Éste, en efecto, no es en absoluto el ser. Por el contrario, "lo que es" en cuanto es recibida la forma que permite ser, es y subsiste.»[115] Este texto arroja luz sobre el párrafo de Alberto. Ha dicho claramente que la forma se encuentra en poten-

---

112 «Las cosas que no <se dicen> de un sujeto las llamo *en sí* y las que <se dicen> de un sujeto, *accidente*» (Aristoteles, *An. Post.*, l. 1, c. 4, 73 b 8-10).

113 Sin embargo, A. de Libera ha negado que Alberto conceda un valor existencial a la cópula: cf. Alain de Libera, "Logique et existence selon saint Albert le Grand," *Archives de Philosophie* 43 (1980) 552.

114 Cf. Albertus, *De bono*, ibíd., ed. Colon., p. 18, vv. 15-24. El subrayado es mío.

115 «Diversum est, esse, et id quod est: ipsum enim esse nondum est; at vero quod est, accepta essendi forma, est atque consistit» (Boethius, *De hebd.*, II; PL 64, 1311B). La fórmula resulta bastante enrevesada. Para un examen filosófico de la interpretación tomista del texto y un estudio del estado de la cuestión que atañe también a Boecio: cf. Stephen L. Brock, "Harmonizing Plato and Aristotle on *Esse*: Thomas Aquinas and the *De hebdomadibus*," *Nova et Vetera* 4 (2007) 465-494.

cia respecto del ser. Sin embargo, cuando la forma se llega a la materia, entonces se produce el ser. No antes, porque la materia no posee el ser de suyo.[116] Ni tampoco la forma sola, si es que ésta necesita existir en la materia. Sólo en la composición de ambas se da el ser. Si se trata de materia prima y de forma sustancial, el ser de la composición será el de la sustancia; tratándose empero de una sustancia, ésta se comporta de manera material respecto a los accidentes y el ser engendrado por la composición será el ser accidental. La sentencia boeciana ayuda a Alberto a ver esta llegada del ser. El ser hace aparición cuando lo aguarda un sujeto capaz de sustentarlo, como es el caso del compuesto.

Volvamos de nuevo a considerar los dos acercamientos seguidos por Alberto que estamos viendo. Éstos se fundan en sendas composiciones que podríamos llamar, respectivamente, ontológica y lógica, aunque sería acaso más albertino decir composición real y modal.[117] Hay una composición ontológica que vemos en los últimos textos citados, de la cual emerge el ser en cuanto existencia real. En este caso, la materia sería sujeto de la forma y el

---

116 Bien, se trata de algo complicado. La materia no dispone de un ser efectivo de suyo, pero parece poseer por sí misma lo que hemos traducido como «ser material,» o sea, el *esse materiae* (Albertus, *Metaph.*, l. 1, tr. 4, c. 10, 60a). Si esto es así, Alberto consideraría que la materia posee una suerte de esencia propia que no cobra existencia real sino en composición con la forma, la cual proporciona el acto de ser al compuesto entero: cf. Dewan, "St. Albert, Creation, and the Philosophers," *cit.*, pp. 304-306. Cercana a ésta es la opinión de Bruno Nardi, "La dottrina d'Alberto Magno sull'«inchoatio formae»," in *Studi di filosofia medievale*, ed. id. (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1960) 89-101; por su parte, una defensa de la potencia activa de la materia inspirada en E. Bloch la encontramos en Anna Rodolfi, *Il concetto di materia nell'opera di Alberto Magno* (Firenze: Edizioni del Galluzo, 2004). No obstante, en contra de aquella interpretación han tomado posición otros, llegando a defender que la materia para Alberto es pura potencia: Paul Hossfeld, "›Erste Materie‹ und ›Materie im allgemeinen‹ in den Werken des Albertus Magnus," in *Albertus Magnus, Doctor Universalis: 1280/1980*, ed. Gerbert Meyer und Albert Zimmermann (Mainz: Matthias-Grünewald, 1980) 205-234; James A. Weisheipl, *Thomas d'Aquino and Albert His Teacher* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1980) 17ss.; Steven C. Snyder, "Albert the Great, *Incohatio Formae*, and the Pure Potentiality of Matter," *American Catholic Philosophical Quarterly* 70 (1996) 63-82.

117 Alberto afirma que la relación entre el ser simple y el resto de las consideraciones que se pueden hacer de él, «no tienen con él una diferencia real, pero poseen una diferencia en el modo» (Albertus, *Metaph.*, l. 4, tr. 1, c. 2, Ed. Colon., p. 163, vv. 11-12).

compuesto sería sujeto del ser. Pero también se puede hablar de una composición lógica de los entes, en cuanto para ellos el sujeto último es el ser simple, concepto al cual se van añadiendo seres parciales hasta formar otros tantos compuestos.[118] En este sentido, el ser es el sujeto universal de la sabiduría divina y todos los demás aspectos de los entes están, por así decir, añadidos como pasiones. Sólo en este caso, la relación que existe entre el ser y sus pasiones no se puede decir sea real.[119]

* * *

El problema de la distinción real entre la esencia y la existencia nos lleva a continuar preguntándonos por el estatuto ontológico del ser según Alberto. Siendo evidente la influencia de Avicena sobre su metafísica, hace falta comprender su manera personal de integrar el valor "accidental" del ser.[120] Para ello, conviene preguntarse por esa enigmática expresión boeciana, esa *forma essendi*, que parece haber sido incluida en el *per informationem* usado por Alberto. ¿No será que Boecio lejos de ceñirse a hablar de la composición lógica nos haya avisado también del núcleo de la ontológica? Habrá que ver, pues, si el ser llega al ente como un accidente o más bien es algo constitutivamente suyo, preguntándose en último término qué relación tiene con la forma misma.

---

118 Es por esta razón que se puede hablar de composición y resolución cuando uno hace el recorrido desde los principios a lo principiado y viceversa, respectivamente.

119 Cf. id., *Metaph.*, l. 4, tr. 1, c. 2, Ed. Colon., p. 163, 9-34.

120 Debe tenerse en cuenta que, en realidad, Avicena habla del ser como "accidente" no en sentido predicamental sino en cuanto predicable. Es decir, según él, el ser sería accidente sólo desde un punto de vista lógico, no ontológico: cf. v. gr. Alfonso García Marqués, "La polémica sobre el ser en el Avicena y Averroes latinos," *Anuario Filosófico* 20 (1987) 80-85. En el artículo antes citado, Saranyana explicaba que Síger de Brabante entendió el ser en la filosofía de Alberto como un accidente predicamental. Para Saranyana, aunque Síger se hubiera equivocado, esto significaría en cualquier caso que el concepto albertino de ser «carecía de toda resonancia de carácter trascendental» (Saranyana, "Sobre la contribución de Alberto Magno a la doctrina del «actus essendi»," *cit.*, p. 48).

Parece, pues, que lo más urgente en este momento es aclarar un posible malentendido respecto al término "accidente" en Alberto. Ya hemos visto que se podría llamar accidente, en sentido lógico, a cualquier predicado que se haga de un sujeto. Pero, a fin de disipar toda duda, vamos a dirigirnos a un interesante pasaje de su *Summa*, donde Alberto nos explica que la materia, aunque sea en cierto modo principio de individuación, no lo es sino por su condición de sujeto del ser determinado:

> La materia no es principio de individuación por ser materia, sino más bien es principio de individuación por ser sujeto propio como sujeto primero. En efecto, el individuo, como dice Algazel en su *Lógica*, llega a ser individuo gracias a un accidente incomunicable y esto es lo propio del sustrato que se llama "lo que es." Tampoco la materia individúa sino en cuanto es el primer sujeto de lo que es.[121]

Quizá este paso, en lugar de iluminarnos, nos pueda desconcertar aún más. ¿En qué consiste ese accidente incomunicable? Para responder, hay que poner los ojos en la expresión "lo que es," unas palabras idénticas a las de Boecio. En efecto, éste veía que el ente, en cuanto es aquello que existe, goza del ser sólo allá donde recibe una información concreta. Sin determinación no hay ser y eso es justamente lo que proporciona la forma. Pero dejemos hablar a Alberto algo más, para descubrir que tal accidente incomunicable se refiere más bien a la peculiaridad individual, considerada desde el punto de vista de la composición lógica, pero no ontológica:

> En general, hay una sola razón de incomunicabilidad que, como dice Algazel, procede de un accidente incomunicable. Además, Boecio dice que procede de la recopilación de los accidentes que es imposible encontrar en otro, la cual se significa con el nombre propio cuando se dice socrateidad o platoneidad. De este modo hay un solo principio de la

121 Albertus, *Summa*, p. 2, tr. 1, q. 4, a. 1, p. 2, ad 2, ed. Borgnet, p. 65.

> singularidad y de la incomunicabilidad y esto es aquí el sustrato de la naturaleza común en cualquier naturaleza. Por lo que la materia en cuanto materia no es principio de tal singularidad sino en la medida en que es el primer fundamento en que se funda el ser de este sustrato al que conviene un accidente incomunicable.[122]

Si nos acercáramos, pues, un tanto descuidadamente a Alberto, podríamos toparnos con este accidente incomunicable y sospechar que se está hablando de modo ontológico cuando, una vez más, hemos de aplicar la composición lógica aprendida de Boecio. El sujeto último es, pues, más bien el ser y el accidente incomunicable que proporciona la individuación procede de lo que ontológicamente sería sujeto, o sea, el compuesto físico. Se aprecia además en el texto que el principio primordial de individuación no será tanto la materia cuanto más la forma, que determina cada ente concreto de modo que se trate ya de Sócrates, ya de Platón.[123] Finalmente, para que nadie crea que la distinción entre composición lógica y ontológica es cosa nuestra, he aquí un paso en el que Alberto en persona discrimina claramente ambos conceptos:

> Se llama sustancial a lo que tiene modo de sustancia y realidad de accidente y también a lo que tiene realidad de sustancia y modo de accidente: de igual modo también *se llama accidental alguna vez a lo que posee realidad de sustancia y modo de accidente*. De esta manera deci-

---

122 Ibíd., ad 5, ed. Borgnet, p. 66.

123 «El ente procede de la forma; la forma, por su parte, hace dos cosas en virtud de su esencia y no por accidente: lo primero, que da el ser en cuanto es acto; lo otro es que determina, en cuanto es el término del ente. En efecto, determina en cuanto produce lo indiviso en sí y dividido de los otros» (id., *Metaph.*, l. 4, tr. 1, c. 5, Ed. Colon., p. 166, vv. 2-7). No deja de tener interés que, para Alberto, lo indiviso en sí y dividido de los otros —que después se convirtió en la definición escolástica de individuo—, designa el uno: cf. ibíd., l. 4, tr. 1, c. 5; id., *De homine*, tr. 2, q. 80, a. 2, ed. Borgnet, p. 654. Al respecto, comenta Kühle: «La negación del ser indiviso la considera Alberto como una actuación de la forma, en la que distingue dos actos. El primer acto de la forma es que ella proporciona el ser, mientras que su segundo acto (que sólo se puede distinguir virtualmente del primero) es que ella concreta la materia, "terminat materiam," y de esta manera ese algo formado es constituido en una

> mos que al hombre le sucede ser accidentalmente Sócrates, porque no le conviene por razón de hombre, sino porque el hombre posee el ser en un sujeto individual que es Sócrates.[124]

Este texto nos previene definitivamente de sospechar una posible inherencia accidental del ser en el ente. Esta posición es, por el contrario, explícitamente refutada: sólo cabría *imaginarse* que fuera algo accidental por atender a la indigencia que los entes finitos tienen respecto del acto creador. Pero no cabe calificarlo por ello de accidente salvo de modo impropio.[125]

* * *

---

unidad: "en cuanto que la concreta, produce lo indiviso en sí y lo dividido de los demás y así produce el uno"» (Kühle, *Die Lehre Alberts des Großen von den Transzendentalien, cit.*, p. 137). Se diría que Enrique de Gante interpreta correctamente el pensamiento de Alberto cuando juzga que la individualidad depende de la posesión, por parte de cada sustrato, de una forma determinada: cf. Jan A. Aertsen, "Die Thesen zur Individuation in der Verurteilung von 1277, Heinrich von Gent und Thomas von Aquin" in *Individuum und Individualität im Mittelalter*, ed. Jan A. Aertsen und Andreas Speer (Berlin: Walter de Gruyter, 1996) pp. 257s. Acerca de la individuación en san Alberto: cf. Léonard Ducharme, "The Individual Human Being in Saint Albert's Earlier Writings," in *Albert the Great. Commemorative Essays*, ed. Francis J. Kovach and Robert W. Shahan (Norman: University of Oklahoma, 1980) 131-160; Jeremiah M.G. Hackett, "Albert the Great (b. 1200; d. 1280)," in *Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1650*, ed. Jorge J.E. Gracia (New York: State University of New York, 1994) 97-115; Andreas Speer, "»*Yliathin quod est principium individuandi*«. Zur Diskussion um das Individuationsprinzip im Anschlub an Prop. 8[9] des »*Liber de causis*« bei Johannes de Nova Domo, Albertus Magnus und Thomas von Aquin," in *Individuum und Individualität im Mittelalter*, ed. Jan A. Aertsen und Andreas Speer (Berlin: Walter de Gruyter, 1996) 266-286.

124 Albertus, *Phys.*, l. 2, tr. 2, c. 2, Ed. Colon., p. 100, vv. 30-37; ed. Borgnet, pp. 121-122. El subrayado es mío. Cf. Hugo Fronober, "Die Lehre von Materie und Form nach Albert dem Grossen" (Phil. Diss., Königlichen Universität zu Breslau, 1909) 71s. Parece que a esto mismo apunta Alberto al comentar los escritos aristotélicos sobre lógica: «Dice, en efecto Avicena, donde habla sobre el alma, que la inteligencia del accidente es absoluta, aunque el accidente sea dependiente» (Albertus, *De predicamentis*, tr. 1, c. 4, ed. Borgnet, p. 158).

125 Cf. id., *I Sent.*, d. 8, a. 15, sol., ed. Borgnet, p. 242.

El ser no es, pues, un accidente del ente. Todo lo contrario, el examen de algunos textos en los que se habla de la forma, nos va a permitir descubrir hasta qué punto el ente está unido sólidamente al ser. A la vez, estos pasajes nos confirmarán en la idea del profundo sentido existencial del ser según Alberto. El primer texto que querríamos tomar en consideración procede del comentario al *locus* clásico sobre las cuatro causas, es decir, el segundo libro de la *Física* de Aristóteles. Como es sabido, «las causas constituyen el ser de las cosas»[126] de manera que, si la forma es una de las causas, ha de ser responsable del ser. Esto, que parece una verdad de Perogrullo, no resulta tan evidente para quien considere que el ser es un accidente adventicio respecto de la esencia. Alberto no pierde de vista el libro Z de la *Metafísica*, cuando dice:

> La forma es, hablando propiamente, la esencia que, cuando está en la materia mediante el movimiento, entonces constituye la especie según el ser en las cosas naturales. Digo, pues, que ella es, hablando propiamente, esencia en sí misma, porque su acto, efecto y operación propia en la materia es el ser actual del compuesto que fluye desde la esencia que es la forma de la cosa como fluye la luz desde la luminaria.[127]

El texto declara que el ser fluye de la forma, que es la esencia, como la luz desde el foco. Aunque de momento no esté claro exactamente lo que esté expresando Alberto cuando habla del ser, hay que reconocer que la esencia (forma) es realmente distinta del ser, el cual es su acto. Ciertamente, aunque el ser no deja de tener un intenso valor existencial, tal noción no acaba de ser elucidada ahí. Algo más deja traslucir el Santo al declarar su preferencia

---

126 Id., *Metaph.*, l. 1, tr. 1, c. 11, 17b.

127 Id., *Phys.*, l. 2, tr. 2, c. 2, Ed. Colon., p. 98, v. 79 – p. 99, v. 4; ed. Borgnet, p. 120. Acerca de la forma como donante de la existencia: cf. Léonard Ducharme, "«Esse» chez saint Albert le Grand. Introduction à la métaphysique de ses premiers écrits," *Revue de l'Université d'Ottawa* 27 (1957) 224ss.; Wieland, *Untersuchungen zum Seinsbegriff im Metaphysikkommentar Alberts des Grossen, cit.*, pp. 72ss.

por explicar el ser como una propiedad de la forma, mejor que como un efecto suyo:

> Llamo ser de la forma a la propiedad más que al efecto, porque el ser no es otra cosa sino la difusión de la forma en cuanto existe en acto (...). Esto se verá claro si se piensa lo siguiente: el ser que es propiedad de la forma, que se llama "lo que era el ser" debido a esa misma propiedad, es una difusión de la forma en cuanto participa de su acto de ser. Por eso, el ser, en las potencias en que está, tiende a perfeccionarlas y así se comporta extendiéndose como una luz procede de lo luminoso.[128]

La forma atesora consigo el ser y de ahí que sea declarada su prioridad en el compuesto, cosa que alude implícitamente a la idea boeciana, según la cual era preciso que el ser, en los entes creados, se diese en un sujeto determinado formalmente:

> La forma es, pues, también la verdadera quididad de la cosa, porque las cosas constituidas en el ser no están así por razón de la materia, sino por la forma. Esto porque la materia está en potencia y cuando una cosa está en potencia no es "esto que existe," ya que la potencia está orientada hacia los opuestos y no lo está más hacia el ser que hacia el no ser (...). Por tanto, se dice que la forma es la razón de "aquello que era ser algo" y se dice que era mejor que "lo que es" para que se note la prioridad de la forma respecto al ser, que es su acto. De esta manera, ser algo es ser en una forma que determina la quididad de la cosa.[129]

---

128 Id. *Metaph.*, l. 1, tr. 4, c. 2, 48b-49a.

129 Id., *Phys.*, ibíd., Ed. Colon., p. 99, vv. 65-83; ed. Borgnet, p. 121. En efecto, dice Fronober: «Como la forma produce el ser de las cosas, ella misma es llamada *ratio* y forma, constituyendo el fundamento de la definición del ente. Alberto afirma claramente que la forma posee la naturaleza de un acto, es algo actual» (Fronober, "Die Lehre von Materie und Form nach Albert dem Großen", *cit.*, p. 66).

Disponemos ya de dos nombres que dan razón de la naturaleza de la forma. En cuanto que es la causante de la presencia del ser en la cosa, se llama esencia, mientras que merece el nombre de quididad —el tecnicismo que traduce la curiosa expresión de Aristóteles "aquello que era ser algo"— en cuanto determina de una manera concreta la cosa para existir como miembro de una especie. Pero la quididad que proporciona el contenido es también responsable del ser. Por ello se colige que la forma en cuanto tal es mejor incluso que el ente ("lo que es"). En efecto, se dice: «El ser no es sino el acto del ente o de la esencia,»[130] o sea, el acto de la forma. Aquello que la forma produce por ser tal, del mismo modo que la vista produce el ver, etc.[131]

La prioridad del ser sobre el ente que Alberto ostensiblemente sostiene, hace que el ser sea anterior a aquel, puesto que ha de ser lo último en la resolución: «El ser no se llama ente o entidad, pues el proceso simple y primero desde la primera causa procede como un acto que constituye en el ser todo lo que es. Ya que aquel proceso del ser es denominado acto del ente, entonces lo primero creado es más bien ser que ente o entidad.»[132] El

---

130 Albertus, *Metaph.*, l. 1, tr. 2, c. 11, 28a.

131 «La esencia es aquello cuyo acto es el ser. En efecto, dice Anselmo que esencia, ser y ente difieren, como luz, iluminar e iluminante» (id., *In I Sent.*, d. 2, a. 19, sol., ed. Borgnet, p. 77; cf. S. Anselmus Cantuariensis, *Monologium*, c. 6, PL 158, 153A). Este texto es integrado en el discurso de Kühle de la manera que sigue: «La consideración absoluta del ser hace posible una expresión positiva, la simple afirmación del ser: el ser posee existencia. Así la actualización es comprendida mediante la forma del ente, pues el "acto" de la "esencia" es el ente existente: "la esencia es aquello cuyo acto es el ser" [In I Sent. d. 2, a. 19; B. 25, 77b.]. Alberto trata incluso de encontrar en el concepto "ente" la forma expresada, en la medida en que ella concede la existencia: "el nombre de ente es propio de la forma porque da el ser" [Met. 4, 1, 1; B. 6, 209a]» (Kühle, *Die Lehre Alberts des Großen von den Transzendentalien, cit.*, p. 136). De esta manera, puede concluir: «Gracias a la forma, la cosa es lo que es; la forma es a la vez principio de la existencia y de la esencia de la cosa» (ibíd., p. 138).

132 Albertus, *De causis*, l. 2, tr. 1, c. 17, Ed. Colon., p. 81, vv. 48-52. Que el ser sea lo primero que es creado es una célebre afirmación del libro *De causis* (§§4, 15, 22, ed. Bardenhewer, p. 166, vv. 19ss., p. 177, v. 23; p. 178, v. 4; p. 183, v. 24), completamente aceptada por Alberto: cf. id., *De causis*, l. 2, tr. 1, c. 23; *De bono*, q. 1, a. 6, arg. 2 et sol., Ed. Colon., p. 10, v. 88 – p. 11, vv. 1-5, 77ss.; *In I Sent.*, 4, 1, q. 20; Wieland, *Untersuchungen zum Seinsbegriff im Metaphysikkommentar Alberts des Grossen, cit.*, p. 61. Sin embargo, Alberto asume esta doctrina ligándola con su propia versión de la metafísica, que se remonta a la lógica de Porfirio pasada por Boecio. El ser es el concepto más simple

concepto de ser se distingue del de ente, precisamente porque es simple y procede directamente de Dios por creación, mientras que la noción de un ente determinado depende de un proceso de "información."[133] Esta doctrina nos permite una aplicación a la ontología: mientras que el ser sólo puede ser creado, el ente es susceptible de tener su origen en un cambio categorial, sea accidental, sea sustancial. Pero, aun así, ninguno de estos cambios se darían si las formas que son portadoras del ser en cada caso no se hallasen en potencia respecto al acto creador divino. Son capaces de entregar el ser porque lo han recibido. Un paso luminoso al respecto, que permite comprender el problema por contraposición con la nada y con el acto creador podría ser éste:

> Para todo el que procede de otro, una cosa es el ser y otra "esto que es." Que el animal sea animal o el hombre hombre, coincide con "esto que es," que ciertamente no lo tiene recibido de otro. Esto lo tienen igualmente el hombre existente y el hombre no existente en acto. Que lo tengan de hecho no depende de ellos, sino del principio del ser, desde el cual fluye el ser hasta todo lo que de hecho es. Esto que existe tiene, pues, el "ser" y "lo que es" recibidos de otro. Y así, el ser es algo que le adviene, porque lo recibe de otro. Por ende, en este caso, puede ser investigado si existe o si no existe.[134]

La diversidad entre el ser divino y el creado estriba precisamente en esta distinción, que sólo se da en el segundo de ambos, entre el ser y el sujeto de tal ser, como Alberto repite por doquier en el comentario al libro *De causis*. De ahí se sigue la gran disparidad entre Dios y las criaturas, la cual se manifiesta en la intimidad misma de éstas, pues la simplicidad del ser que las

---

latente bajo cualquier otro, irresoluble en nada anterior a él, anterior incluso a las demás propiedades trascendentales: cf. Albertus, *In I Sent.*, d. 1, 20, ed. Borgnet, p. 45.

133 Cf. ibíd., vv. 43-44.

134 Id., *De causis*, l. 1, tr. 1, c. 8, Ed. Colon., p. 16, vv. 69-79.

creaturas reciben de la causa primera contrasta con la composición que siempre se puede encontrar en toda esencia originada.[135]

* * *

Hasta ahora hemos visto una serie de textos que nos permitirían pensar acaso que, cuando Alberto habla de "ser" no en sentido lógico sino ontológico, esté refiriéndose a la existencia sin más. Sin embargo, vamos a dirigirnos ahora a ciertos pasos que nos ayudarán a comprender con más precisión el sentido que otorga a tal palabra. Para contemplar la dirección exacta que toma el planteamiento del problema del ser en Alberto, ha de ser tenido en cuenta que éste —al menos en el siglo XII— había sido planteado de modo fundamentalmente lógico, tratando de explicar el paso desde los universales hasta los individuos. En ello radica la recepción de las distinciones hechas tanto por Boecio como por Avicena. Vemos en Alberto como los pares de conceptos que eran valorados lógicamente pasan a ser usados de modo ontológico para calificar la naturaleza de la composición del ser en las criaturas.

Encontramos en el tratado *Sobre el hombre*[136] una defensa de la simplicidad del alma en base a que incluso la forma simple está compuesta por los dos elementos boecianos, "lo que es" (*quod est*) y "aquello en lo que es" (*quo est*).[137] Como es bien sabido, algunos doctores sostuvieron además la doctrina según la cual así los ángeles como las almas poseerían una composición hilemórfica. Esto es refutado por Alberto, pero sin renunciar a la

---

135 Cf. Albertus, *De causis*, l. 2, tr. 1, c. 23.

136 Cf. id., *De homine*, Ed. Colon., p. 92, vv. 46-52 = *Summa de creaturis*, p. 1, tr. 1, q. 7, a. 3, sol., ed. Borgnet, vol. 35, p. 102.

137 Alberto pone en paralelo el par boeciano "ser" y "lo que es" (cf. Boethius, *De hebd.*, PL 64, 1311B) con la contraposición entre *quo est* y "lo que es." En realidad, no se encuentra en la obra de Boecio el tecnicismo *quo est*, sino que el origen de esta alteración parece deberse a Gilberto Porretano, su comentarista, el cual, ante el paso en que Boecio distingue el ser del ente dice: «Una cosa es lo que es y otra es aquello en que es (*quo est*)» (Gilbertus Porretanae, *Comm. in De hebd.*, Reg. 8, PL 64, 1321B).

composición de toda criatura, siguiendo la distinción de Boecio.[138] Para su aclaración, nos remite a otro lugar en el que ya había explicado esta estructura: el artículo del tratado *De IV coaequaevis* acerca de la simplicidad de los ángeles.

Allí se diferencia, una vez más, entre "lo que es" y el "ser."[139] Enseguida nos explica qué significado corresponde a cada uno: «Entiendo que "lo que es" es lo que subsiste bajo la forma y principalmente aquello por cuya razón subsiste.»[140] Entonces, lo primero que se colige, no sin sorpresa, es que la forma *es* el ser y "lo que es" es una suerte de sustrato suyo. Aquello que proporciona una razón para subsistir es este sustrato que otorga lo que es necesario para que haya una sustancia primera en el sentido de las *Categorías*, a saber, la concreción. Efectivamente, al poco se nos aclara que "lo que es" es el sustrato individual, de tal manera que sólo se puede predicar de modo singular: «Sócrates es esto que es y Rafael es esto que es.»[141]

En segundo lugar, la definición del "ser" es «la forma del compuesto que se predica del mismo compuesto.»[142] En este momento debemos ser muy precavidos con la suerte de "composición" a la que se refiera Alberto. Ha comenzado la solución del artículo precisamente explicando que hay *cuatro* tipos de componentes del ente, los dos primeros son la materia y la forma (físicas[143]), mientras que los otros son "lo que es" y "el ser." Pues bien, la

---

138 Está en juego la creaturalidad misma: «Todo lo que es simple, posee su ser por sí mismo (*a se*) y no por otro» (Albertus, *Summa de creaturis*, p. 1, tr. 4, q. 21, a. 1, s. c. 3, ed. Borgnet, vol. 34, p. 462).

139 Cf. ibíd., sol., ed. Borgnet, p. 463.

140 Ibíd.

141 Ibíd., p. 464.

142 Ibíd. Igualmente dice en nuestro texto: «La forma (...) es el ser de la cosa» (id., *Metaph.*, l. 1, tr. 4, c. 9, 60a).

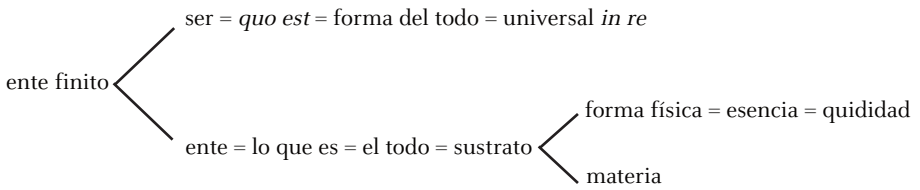
143 Puesto que Alberto parece distinguir entre la composición de una forma con la materia y otra composición en que está implicada otra forma, la cual se une con el resultado de la primera unión, vamos a distinguir la primera composición y su forma respectiva llamándolas "físicas," en virtud de su relación inmediata con la materia primera y por ende con el movimiento físico. La otra forma consistiría en lo que Alberto llama "ser," en virtud de las descripciones que él mismo hace. De esta manera, la forma física sería para Alberto la "forma de la parte" mientras que el ser sería la "forma del todo." Donde "parte" significa la materia prima y el "todo" es el compuesto físico de materia y forma: «La "forma del todo" es forma como la humanidad es la forma del hombre, mientras que la

forma idéntica con el ser del compuesto no parece que sea la forma física, pues esa forma es explicada diciendo que «"hombre" es el ser de Sócrates y "ángel" es el ser de Rafael».[144] O sea, para Alberto, el ser del compuesto físico parece tener que ver con una forma que, a la vez, es universal y se puede predicar de varios. Es más, lo identifica con ella. Esa forma es el ser para distintos individuos. Él mismo la distingue de la forma física cuando dice que «se diferencia de la forma de la materia pues ésta no se predica de cualquier compuesto, ni es tampoco forma del todo, sino de la parte, es decir, de la materia.»[145] Esa forma universal constituye el ser para todos los individuos y es forma para todos ellos, a diferencia de la forma física, y por eso se puede predicar de cualquier compuesto. Además, dice, es "forma del todo" y no de la parte, de manera que se entiende que "el todo" está constituido por un sustrato, "lo que es" individualizado en virtud de la composición de la forma física con la materia primera. Este "todo" entraría en composición a su vez con "el ser" que hemos identificado con la forma universal. De esta manera, el "todo" que había hecho relación en principio a la extensión de un concepto universal, es referido por Alberto a un todo físico. De este modo se está transformando una composición que, históricamente, venía siendo lógica, en una composición ontológica. Vamos a tratar de explicar gráficamente la articulación resultante de este análisis, para facilitar su comprensión:

"forma de la parte" es forma como el alma es la forma del cuerpo humano» (id., *De V univ.*, tr. 2, c. 8, Ed. Colon., p. 37, vv. 47-49). «La forma es doble, es decir, existe como parte de la esencia y como el todo. Aquella que es como parte de la esencia es doble, a saber, la que es como la forma y como una intención abstraída de la cosa. Ambas son simples, pero una es como la forma de la materia, la cual es la forma que pone en acto la materia y que es parte del compuesto, mientras que la otra es como la diferencia constitutiva de la cosa, que es la intención de la cualidad esencial que se abstrae de la cosa, en cuanto que se significa bajo una última forma perfecta. Ahora bien, la forma que es como un todo es compuesta y se trata del género o la especie, cuyos compuestos son definibles de algún modo (...). De esta manera nos parece que la forma es a la vez simple y compuesta» (id., *Phys.*, l. 2, tr. 2, c. 2, Ed. Colon., p. 101, vv. 18-43). Lo que en este texto es llamado "forma que es como un todo" sería análoga a lo que otras veces es designado como "forma del todo."

144 Id., *Summa de creaturis*, ibíd.

145 Ibíd. Alberto retrotrae la distinción entre forma de la parte y forma del todo hasta Avicena, por ejemplo en *Sent. IV*, d. 44, a. 11, ad 2, ed. Borgnet, p. 561. En efecto, éste distingue entre una «forma



Aunque algunos autores han explicado también la visión albertina del ser creado con esta estructura, no parecen haberlo establecido como descripción definitiva de la metafísica de Alberto. Sin embargo, todo parece indicar que, desde los escritos más antiguos hasta los más modernos, ha conservado esta doctrina. Es menester reconocer que no siempre es claramente discernible de qué ser y de qué forma se habla en cada momento; sin embargo, los textos muestran que la realidad de fondo es continuamente ésta.

---

por la que la materia es constituida en el efecto» y otra forma, que es la «*especie* de la cosa, su género, su diferencia y este todo, puesto que la totalidad es la *forma del todo* incluso para las partes»: Avicenna, *Liber de Philosophia prima sive Scientia divina*, VI, 4 (Louvain: E. Peeters, 1980) 324, vv. 20-24; el subrayado es mío. Esto se convierte en doctrina común entre los autores escolásticos que contemporáneamente están, una vez más, bajo la influencia de Boecio: «El género, en cuanto es género, es el todo para las especies, pues siempre las contiene. Por el contrario, el individuo es siempre parte, pues nunca abarca nada con su propiedad. La especie, en cambio, es tanto parte como todo: parte del género y todo para los individuos» (Boethius, *In Porph.*, l. 3, PL 64, 115A). Tal doctrina se ve divulgada con un conocido *dictum* atribuido a Boecio: «La especie es todo el ser de los individuos.» Aunque Geyer no lo nota, Alberto lo refiere varias veces implícitamente, como por ejemplo en *Metaph.*, l. 1, tr. 5, c. 10, 81b; l. 2, c. 9, Ed. Colon., p. 100, vv. 77s. Sin embargo, en Boecio encontramos sólo una sentencia formalmente semejante, diferente en cambio en el contenido: «El mismo Aristóteles (...) dice que las sustancias primeras son *el ser de los individuos* cuerpos y de los singulares (...). Las segundas sustancias, en cambio, las llamó especies» (Boethius, *In Porph. Vict. trans.*, d. 1, PL 64, 16B; añadimos la cursiva). En realidad, la formulación de la doctrina en tales palabras se debe de nuevo al Porretano quien conspicuamente articula los conceptos de parcialidad y totalidad: «Cuando dice que "cada uno posee su ser a partir de las cosas por las que existe" [Boethius, *De Trin.*, c. 2, PL 64, 1250C], puede entenderse: a partir de *la especie, que es todo el ser,* y a partir del género y de la diferencia que, si no es el todo, es empero cierto ser» (Gilbertus Porretae, *Comm. in De Trin.*, PL 64, 1271A; el subrayado es mío). Obsérvese que en estos textos las nociones de todo y parte se refieren a la composición lógica mientras que Alberto las refiere a la composición ontológica.

Hay que hacer una apreciación. En el caso del ángel, no hay una materia con la que su forma física entre en composición. No obstante, no se puede decir que ésta sea idéntica con lo que hemos llamado forma universal sino que es aun así individual: «Pero no entiendo que la forma del todo sea la misma que el universal cuando posee el ser en el compuesto, sino que ella misma es por la que algo es ser, como dice el Filósofo, y de ella se abstrae el universal por la intención.»[146] En estas palabras se nos está aclarando en qué sentido esa forma merece ser llamada "universal."[147] No se trata sino del famoso *universale in re* albertino, o sea, la participación en la cosa concreta del universal que no coincide propiamente con el universal *post rem* puesto que no constituye una consideración mental sino más bien se da concretamente, aunque sin perder su esencia universal, que comparte de modo exacto con todos los demás miembros de la especie.[148] Lo propio de la forma universal *in re* es producir la existencia actual de la

---

146 Albertus, *Summa de creaturis*, ibíd. Si concedemos la autoridad albertina de la cuestión *De quiditate et esse*, entonces podríamos encontrar una prueba aún más clara de la lectura que damos a los textos. Ahí se nos explica que la esencia es, propiamente hablando, la especie según es considerada en abstracto (v. gr. la humanidad), mientras que su acto es la especie considerada en concreto (v. gr. el hombre). El acto de la esencia es el ser, que es el único que constituye un componente real del ente: «Como se encuentra la humanidad respecto al hombre, así se encuentra la esencia respecto al ser o el ente (...) y siempre lo abstracto tendrá razón de esencia y lo concreto razón de acto»: Albertus?, *De quiditate et esse*, vv. 20-24, en: Albert Fries, *Eine Quaestio des Albertus Magnus „De quiditate et esse"* (München: Ferdinand Schöningh, 1983) 15. Si nos preguntamos cuál es el lugar en que queda el sustrato, un poco más adelante (cf. ibíd., pp. 16s.) es aclarado que las sustancias pueden ser comprendidas con una división cuadripartita, donde la esencia de la que ya se ha hablado constituye el *quo est* mientras que "lo que es" parece el compuesto determinado, cuyas partes son la materia y la forma, que aquí son llamadas potencia y acto sin más.

147 Obsérvese que la definición que aquí se da del ser es idéntica a la que nosotros daríamos de universal: «El ser es, pues, en lo que convienen dos entes o más» (Albertus, *Metaph.*, l. 1, tr. 3, c. 2, 30a).

148 En este texto, por otra parte, se puede ver la distinción entre el universal *in re* primero ("el *ser* de muchos") y el universal *post rem* (el universal abstraído): «El universal es un principio y (...) se toma en dos sentidos. Primero, en cuanto está confundido entre muchos e inserto en ellos, en cuanto es el ser de los muchos (...). En segundo lugar, en cuanto el universal es una unidad a partir de muchos separada de ellos por la razón» (ibíd., tr. 1, c. 7, 10a-b).

cosa y por ello merece ser identificada con el "ser" y con el "por lo que algo es" (*quo est*).[149]

Este "ser" o "forma del todo" ha sido, sin embargo, identificada por Meersseman con el universal *post rem*.[150] En efecto, en el texto que hemos comentado fluctuaba lo significado por la forma del todo: primero decía que podía predicarse de todos los individuos de la especie (todo lógico) y luego que era forma del todo concreto. Pero esto indica solamente que esta forma puede ser considerada *in genere* y no sólo como forma *in re*, pues el universal *in re* es idéntico en especie con el universal *post rem*. Así pues, la elocuente advertencia de Alberto en la sentencia que acabamos de citar («Pero no entiendo que la forma del todo sea la misma que el universal...») nos obliga a reconocer que se trata de un elemento de la constitución ontológica del ser finito. A él se podrían añadir otros muchos pasajes, en particular, aquellos donde dice preferir «el concreto "hombre" sobre el abstracto "humanidad" como expresión de la forma del todo (*forma totius*), porque puede predicarse del sujeto concreto.»[151] Esto pone de manifesto la naturaleza de esta lectura personal de Alberto sobre la distinción aviceniano-boeciana que en su origen tiene un sentido lógico pero que el Obispo de Ratisbona ha transferido al campo ontológico.

Si seguimos leyendo en el mismo pasaje, llega un momento[152] en que paragona el ser con los accidentes poniendo de relieve su peculiaridad. Si el ser es distinto del ente, entonces a uno se le antoja que debería estar unido

---

149 Merece la pena considerar que el *quo est* recibe en Alberto un sentido existencial que lo hace superar el solo valor esencial que parece tener originariamente, hasta el punto de que en el caso del universal *in re* parece tomar el nuevo significado de "por lo que es" más bien que "en lo que es."

150 Cf. Gilles G. Meersseman, *Geschichte des Albertismus*, vol. 1 (Roma: S. Sabina, 1935) 149, nota 6. Parece inclinarse hacia esta interpretación también Wieland, *Untersuchungen zum Seinsbegriff im Metaphysikkommentar Alberts des Großen, cit.*, pp. 27ss., 78, páginas de gran interés por las citas paralelas al texto que trabajamos.

151 Ducharme, "The Individual Human Being in Saint Albert's Earlier Writings," *cit.*, p. 158. Cf. Marie-Dominique Roland-Gosselin, *Le "De ente et essentia" de S. Thomas d'Aquin* (Le Saulchoir: Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, 1926) 172s.

152 Cf. Albertus, *Summa de creaturis*, ibíd., Auct. 2, p. 465.

con él a modo de accidente, pues tiene en común con él su inherencia en el sujeto. Sin embargo, a diferencia del accidente, el ser es *el* «acto de "lo que es."»[153] Esto hace pensar que Alberto comprende el ser como lo que pone el conjunto entero; mientras el sustrato puede existir sin tal o cual accidente, el ser le resulta imprescindible: «El ser inhiere en el sustrato, pero el sustrato no puede existir en acto sin él.»[154]

El ser es por tanto lo que pone en acto el compuesto que está determinado por una forma individual y dispone de una materia concreta. Resulta aclarado poco más adelante cuando se vuelve a identificar "lo que es" con el todo «y se llama "ser" a su acto según la sustancia (...) pues por el acto según la sustancia recibe el que exista, mientras que por el sujeto es determinado a ser "este algo."»[155] El sujeto es el sustrato entero que es el "este algo" (*hoc aliquid*), el *tode ti* aristotélico. El todo, determinado esencial pero también individualmente, es puesto en acto gracias al ser.

Resumiendo, la existencia es sostenida por la presencia de lo que Alberto llama el ser. El sustrato posee una esencia individual y determinada en virtud de su propia constitución, la cual resulta de la composición física de materia y forma. Ahora bien, lo más razonable sería decir que el "ser" albertino no es sólo lo que el tomismo llamaría "existencia" sino que ya posee en sí mismo una cierta esencia, a saber, la de la especie. La distinción entre forma del todo (ser) y forma de la parte en san Alberto explica la multiplicación de los individuos de un modo análogo a como lo hará la distinción entre esencia y existencia en santo Tomás, como se ve en el caso de los ángeles; además, igual que en el Aquinate, esta distinción real pone en evidencia la distancia infinita entre creador y creatura. Sin embargo, para Alberto, la esencia específica no consiste en la forma de la parte o forma física (análoga a la forma sustancial para Tomás) sino que compete a la forma del todo (el ser, análogo al acto de ser o existencia en Tomás). Según Alberto, la esencia específica de algo es,

153 Ibíd.
154 Ibíd.
155 Ibíd., Auct. 4.

en cambio, un acto de la esencia real y concreta de ese individuo (quididad o forma física); en sus términos, el ser es el acto de la esencia. Por otra parte, el contenido eidético presente en la forma sustancial de santo Tomás estará para él en el universal *in re* cuya esencia será idéntica a la especie, aunque ontológicamente sea individual. Así, Alberto desplaza la universalidad esencial a lo que llama el ser (forma del todo y universal *in re* albertino), de manera que la forma física (forma de la parte) sólo puede ser individual e incomunicable.

Al parecer, Alberto parece necesitar tal multiplicación de las formas para explicar cómo se dé la individuación sin que ésta quede a merced de la parte material. En realidad, se produce algo análogo a lo que Dewan observó respecto de la materia.[156] La materia posee una identidad de suyo (*esse materiae*) que no le viene de la forma. Ese ser de la materia es "comunicable" puesto que se da igual en cada cuerpo. Tras la composición con la forma, resulta plasmada de una manera individual y esta determinación es empero incomunicable. Análogamente sucede con la forma. El universal *in re* (el ser o forma del todo) posee una existencia en la cosa, de manera que su identidad es igual en cada miembro de la especie: esto es lo comunicable de la especie. Pero hay también un elemento incomunicable que es la forma física, distinta realmente del universal como tal porque ella representa la individuación de tal especie.[157]

---

156 Cf. Dewan, "St. Albert, Creation, and the Philosophers," *cit.*, pp. 304ss. Ya había advertido esta dualidad de la materia Ducharme (cf. ibíd., pp. 139ss.).

157 Esta doctrina sale a la luz cuando no hay materia de por medio a la que achacar la individuación. Sin embargo es la forma física (si nos permitimos llamarla también así en el caso de los ángeles es por su referencia a una amplia noción de "naturaleza") tan individuante como la materia informada: «Decimos, pues, que en ellos [los ángeles] hay una composición entre el ser y lo que es. Ya que son sustancias no unidas con ningún cuerpo y son "este algo" (*hoc aliquid*), conviene que haya en ellos algo que sea el principio de la comunicabilidad y esto es la esencia en la que (*qua*) tienen el ser. Hace falta también que haya en ellos algo por lo que sea individuada la esencia, mediante lo cual sea demostrada y según ello exista en ellos lo que es, pues lo que es, algo es, y es aquello según lo cual esta cosa determinada existe. "Lo que es" no es empero la materia, porque la materia no se predica de la cosa, pero "lo que es" se predica de la cosa; luego hay que decir que esto de aquí es "este algo" o "lo que es" (*hoc aliquid est hoc aliquid vel quod est*)» (Albertus, *Super Dion. de coel. hier.*, c. 11, sol., Ed. Colon., p. 172, vv. 67-78; ed. Borgnet, p. 308). En una línea semejante se sitúa el

Finalmente sólo queda la cuestión de cómo se compagina esta doctrina con la que hemos visto antes, según la cual, la forma, dicha así sin más, era considerada como quididad y esencia, proporcionaba el ser y, finalmente, determinaba la materia. Lo más probable es que Alberto se refiriera ahí a lo que hemos llamado ahora forma física, sobre todo porque ahí se hablaba de ella en relación con el sustrato material. Esto muestra cuál es la relación entre la forma del todo y la forma física, puesto que la primera, el ser (*universale in re*), es el efecto más propio de la segunda, aunque más bien Alberto prefiere designarla su acto o su propiedad, para no confundir la causalidad formal con la eficiente.[158] Esta situación activa respecto del ser no impide que haya una relativa potencia pasiva respecto de Dios, el cual proporciona últimamente el ser. En efecto, el ser, en términos absolutos, sólo puede llegar por creación y no por mera "información."

1.5. Metafísica y teología natural

Hemos visto antes que lo propio de la filosofía primera era ofrecernos la posibilidad de indagar las causas últimas de la realidad en función del examen del ser. Este estudio significaba una penetración más profunda en las cosas y a través de esto era también completado el cuadro del conocimiento cien-

---

comentario al libro *De causis*, donde esta composición es subrayada en comparación con el ser divino, que se ve libre de ella. En diferentes partes del libro se puede entender que el ser es la forma de la especie cuyo acto se ve restringido e individuado por las características de aquello que la recibe, a saber, el sustrato: cf. v. gr. id., *De causis*, l. 2, tr. 2, c. 18, Ed. Colon., pp. 110s.; ed. Borgnet, pp. 505s. Sobre este tema y acerca de la "forma de la parte" y "del todo", véase el útil artículo de Ducharme, "The Individual Human Being in Saint Albert's Earlier Writings," *cit.*, pp. 137ss.

158 Ducharme cree que la forma del todo (ser) es justamente el efecto de la forma sustancial (física): «En el todo constituido de tal modo, es la naturaleza misma la que toma el papel de *forma totius*, la forma sustancial sólo es la *forma partis*, pues su sujeto inmediato es la materia, mientras que la *forma totius* resulta de la difusión de la forma sustancial en la materia y en el sujeto» (Ducharme, "«Esse» chez saint Albert le Grand. Introduction à la métaphysique de ses premiers écrits," *cit.*, p. 226). Variando algo el uso del término "ser," así lo había interpretado ya un discípulo de Alberto: «El ser de la forma del todo resulta y emana del ser de la forma de la parte» (Johannes de Nova Domo, *De ente et essentia*, q. 6, vv. 8-9, en: Meersseman, *Geschichte des Albertismus*, *cit.*, vol. 1, pp. 149s.).

tífico. Ahora vamos a centrarnos en el aspecto de la metafísica que se pregunta acerca de la causa de su objeto. Esta interrogación se dirige hacia el conocimiento de Dios, que es la causa universalísima. Pero el conocimiento de Dios permite a su vez iluminar el conocimiento mismo del ser, de modo que la vertiente teológica de la metafísica no irrumpe abruptamente en la ontología sino que la aclara. Aunque Dios no sea parte del objeto de la metafísica, sí es la causa de su objeto y en cuanto tal es merecedor de atención por parte de ésta.

En último término, tal función esclarecedora que cumple este tema de la filosofía primera tiene un apoyo claro en la epistemología de Aristóteles a que nos hemos referido antes. Éste ya había explicado que es superior el conocimiento de las cosas a través de la causa en comparación con la noticia obtenida gracias al efecto. Por esa razón la demostración *propter quid* tiene prioridad. Una vez es ofrecida esa demostración, se puede dar también acabamiento al conocimiento del efecto, pues «la ciencia de *qué es* sólo es posible conseguirla a través de ella.»[159] De un modo semejante se hace necesario el conocimiento del ser no sólo a través de principios intrínsecos, como el acto o la potencia, sino sobre todo a través de aquella causa extrínseca que lo produce.

La misma dinámica interna de la ciencia lleva a plantearse esta pregunta cuando el hombre descubre lo que, con cierto patetismo, podríamos denominar el misterio del ser. En efecto, el ser es algo que le sobrepasa, como el mismo Aristóteles reconoce cuando, declarando el embarazo de todos los filósofos y de sí mismo en su recorrido intelectual, dice que el ente es «lo que antiguamente y ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido objeto de duda.»[160] Alberto, por su parte, llega a través de un proceso de resolución, o sea, a través de una descomposición lógica de los conceptos, hasta la idea más originaria. Esta descomposición es una pesada carrera que transcurre sin perder el contacto con la realidad, porque para ascender adecuadamente hasta lo más

---

159 Aristoteles, *Post. An.*, I, 14, 79 a 24-25.
160 Id., *Metaph.*, Z, 2, 1028 b 2-3.

originario, hace falta contrastar cuál es el proceso físico u ontológico por el que se forman las cosas. De esta manera es como Alberto tantea lo más simple, llegando al final del camino de la inspección metafísica y, finalmente, acaricia el ser. Pero el ser se le escapa: «El ser tomado en sí mismo, tomado en su condición común, está más allá del sentido, del alma y de la inteligencia.»[161] Una vez trascendida toda ciencia —por decirlo con san Juan de la Cruz—, aún la metafísica ha de reconocer que su propio objeto va más allá de las fuerzas del que acomete la empresa. Ciertamente, el metafísico está sometido a la rica pero penosa faena del examen de los entes, los cuales han de ser descubiertos mediante la experiencia. Toda inteligencia obligada a recorrer este itinerario con tal industria está abocada a un resultado limitado.

Pues bien, esto pone de manifiesto que el haber excluido a Dios del objeto de la filosofía primera no quiere decir que, cuando por fin aparece, lo haga entrando por la puerta de atrás y a deshora. Por el contrario, cuando nos topamos con Él, una vez instalados en el majestuoso edificio de la ciencia divina, descubrimos que éramos nosotros los que nos habíamos infiltrado en un palacio de Su sola pertenencia y del cual sólo nos es dado practicar una estrecha ala. Éste es, en cierto modo, el sentido de una buena porción del primer libro de la *Metafísica*. Cuando aspiramos a conocer las causas más eficaces y remotas de los eventos de la naturaleza, ascendemos a un conocimiento que sólo compete al autor de toda ella. Por eso decíamos que la filosofía primera merecía el nombre de divina, porque «Dios tiene ésta absolutamente *solo*. Y, si se dice que el hombre la posee, la tiene de un modo no absoluto, sino inquisitivo y discursivo, mientras que según aquel otro modo la posee Dios de modo máximo, ya que la posee Él solo de modo simple.»[162] El modo de ser de lo que constituye el origen omnímodo de la realidad ha de ser tal que sepa originaria y eminentemente cuanto nosotros descubrimos

---

161 Albertus, *De causis*, l. 2, tr. 1, c. 23, Ed. Colon., p. 87, vv. 56-58; ed. Borgnet, p. 471.

162 Id., *Metaph.*, l. 1, tr. 2, c. 9, 26a. «La metafísica es absolutamente hablando una posesión de Dios, mientras que los hombres no la poseen de modo absoluto, sino que tienen que asumir la metafísica de modo discursivo» (Thomassen, *Metaphysik als Lebensform. Untersuchungen zur Grundlegung der Metaphysik im Metaphysikkommentar Alberts des Grossen, cit.*, p. 70).

con fatiga y de modo parcial. La causa posee más riqueza que el efecto y es por tanto ontológicamente anterior a él; por eso, el filósofo se remonta hasta ella en su ascensión, en ese proceso llamado resolución. Aquello que está al final de este camino es precisamente lo más simple.[163] Por esto, quien disponga de un modo de conocer más simple, también será capaz de aprehender más perfectamente sus objetos. Esto se ha de dar, pues, sobre todo en Dios: «La ciencia de las cosas más simples no es propia por naturaleza de los hombres (...). Pero el entendimiento simple, existiendo como causa de las cosas a través de su ciencia, es propiamente dueño de las cosas simples y divinas.»[164]

Ahora bien, el que está recorriendo la angosta senda de la metafísica miraría con gran esperanza la posibilidad de compartir con Dios tal ciencia. Esto nos trae a la memoria aquella posibilidad que Aristóteles se resignaba a dejar al margen pero que, de haberse dado, habría consistido en una sabiduría tal que sería el ideal del conocimiento científico. Alberto cree encontrar este saber en la filosofía primera, la cual, como hemos visto ya, por esa razón soporta todas las demás formas de saber. Esta ciencia significa que el hombre acaba disponiendo hasta cierto punto de un conocimiento digno de Dios y, por ello, como también dijimos, se trata de una ciencia divina:

> Del mismo modo que en la física se llama físico a aquello en cuya definición se encuentra la naturaleza que es absolutamente naturaleza y esto es la forma, pues todos los demás modos naturales en proporción a tal naturaleza se llaman naturaleza; así en la filosofía primera todo se dice divino, porque en su definición cae Dios. Porque,

163 «En virtud, pues, de pocas cosas, la sabiduría está en proporción con toda otra ciencia particular, como por razón de pocas cosas lo está la aritmética respecto a la geometría. Llamo pocas cosas a los seres simples. Las ciencias que existen en virtud de pocas cosas son más ciertas en el modo de certeza por el cual confieren certeza a otras cosas sin recibirla de ellas. Ésta, pues, que existe en virtud de muy pocas cosas en absoluto, sin que se añadan a ésas nada de ninguna parte, es la más cierta en absoluto y la primera, y se necesita de ella en las demostraciones de todas las cosas, mientras que ella no necesita nada de ninguna manera» (Albertus, ibíd., c. 4, 21a).

164 Cf. ibíd., c. 8, 25b.

> según seguiremos diciendo más adelante, todo sale de los principios divinos y en ellos está, como los artefactos en la mente del artífice. Y, como los artefactos se resuelven en la luz del entendimiento de la primera cosa activa y por ella se definen, así todo se resuelve en la luz de las sustancias separadas y tales sustancias separadas en la luz de Dios, por la que subsisten y por ella se definen como por un primer principio. Y por esta causa, tal sabiduría se llama divina y teología (...). Esta sabiduría es la más deseable entre las *teóricas*, porque, como dijimos, ella misma se encuentra en la luz del entendimiento divino, conocido el cual, no hay nada más que se pueda desear. Por tanto, éste es el saber que todos los hombres desean por naturaleza.[165]

Así pues, la mente divina se relaciona con el entendimiento del filósofo primero como se relaciona la razón del arquitecto con la de los trabajadores a su cargo y, en general, como en cualquier otro caso de subordinación entre distintos saberes. Pero, ¿en virtud de qué facultad puede la metafísica paragonarse con el conocimiento divino? La respuesta se encuentra en la inspección característica que lleva a cabo en las entrañas de la realidad. Ella es la que puede superar todo componente de los entes hasta dar con aquello más estilizado pero que es la razón de ser de todo lo demás.[166] Esto es precisamente, lo que obliga a Alberto a referirse a Dios: «El que todo lo sabe no puede saber todo sino a partir de las cosas que son causas de todo, y no saber sólo

---

165 Ibíd., l. 6, tr. 1, c. 3, Ed. Colon., p. 305. Dice también: «Cuando percibe algo de las cosas simples y divinas, se piensa con razón que aquél lo percibe no por ser humano, sino porque participa de algo divino» (ibíd., l. 1, tr. 2, c. 8, 25b). Lo que dice el texto citado en el cuerpo, que en la filosofía primera todo es divino porque en la definición de ente cae Dios, no significa que caiga en la definición del concepto de ente presente en nosotros, sino en la definición del concepto de ente existente de modo originario en Dios. Pero también quiere decir que en el concepto humano de ser simple se halla latente algo que despierta en nosotros el conocimiento de lo infinito.

166 «*Le es* suyo *propio contemplar* el *ente, en cuanto es ente*, y contemplará aquello *que está en* el ente *en cuanto* es *ente*. Todo esto lo reduce en el principio de todo el ser, cuyo intelecto es la causa del ente, no en cuanto es este ente o aquel, sino en cuanto es sencillamente ente» (ibíd., l. 6, tr. 1, c. 3, Ed. Colon., p. 306).

ciertas causas pero otras no; y tales causas de todo no son sino aquellas que son causas, no del ente ciertamente, sino del ser, según que éste es el acto simple del ente por sí, en cuanto es ente. Aquellas causas solas son, pues, causas de todo ser y no tienen otras causas anteriores a ellas.»[167]

Alberto cree que la profundización que se lleva a cabo en la filosofía primera supone un trascender todos los planos científicos particulares y esto es justo el camino hacia un tipo de causalidad que está más allá de toda aquella dada entre los entes que caen bajo los predicamentos. Una vez superado todo ente y arribados al ser, lo más propio y específico de la metafísica, el ser mismo nos hace preguntarnos por una causa que está más allá de toda causa finita. Éste es el modo por el que la ciencia divina está de suyo abierta al tema de Dios, aunque Él no constituya su objeto: «Puesto que tal ser tiene que proceder de una causa primera, que no puede ser pensada sino como el mismo ser ilimitado, Alberto puede evitar comprender el ser divino como una "parte" de la concepción del sujeto "ente," sin que por ello el ente divino sea despachado fuera del área de conocimiento de la filosofía primera.»[168]

Este descubrimiento del ser allende los entes es justamente el modo que tiene de interpretar la sentencia del libro *De causis*: «El ser es lo primero creado entre las cosas creadas y no hay otro creado antes que él.»[169] Cuando nos ocupábamos de la diferencia entre el ente y el ser veíamos ya esto. En el proceso resolutivo que la metafísica lleva a cabo termina por descubrir en la hondura de cada cosa algo irreducible a una mera causa categorial. No obstante, esto no quiere decir que Dios sea el término de la resolución, sino más bien la causa de tal término (el ser) y el conocimiento de la esencia de semejante causa excede las facultades humanas:

---

167 Ibíd., l. 1, tr. 2, c. 1, 17b-18a.

168 Honnefelder, "Die philosophiegeschichtliche Bedeutung Alberts des Großen," *cit.*, p. 268. El autor se refiere a cf. Albertus, *De causis*, l. 1, tr. 1, c. 8, Ed. Colon., p. 17, v. 2.

169 *De causis*, §4, ed. Bardenhewer, p. 166, vv. 19-20. Acerca de la filosofía de fondo que para Alberto se encierra en esta sentencia, véase el notable estudio de Leo Sweeney, "*Esse Primum Creatum* in Albert the Great's *Liber de Causis et Processu Universitatis*," *The Thomist* 44 (1980) 599-646.

> Los filósofos no llegaron mediante la razón hasta Dios como hasta aquello en lo que se detiene la resolución del entendimiento, puesto que el entendimiento, ya resuelve las intenciones compuestas en simples, como el todo en el ente, ya las cosas causadas en su causa. Según la primera resolución, conviene que el término de la resolución sea aquello que es el principio de la composición; pero Dios no se puede componer con otra cosa. Según la segunda resolución, conviene que los sustratos sean conducidos según la proporción de lo causado hasta la causa; de otra manera, lo causado no conduciría más hacia una causa que hacia otra; pero Dios no es una causa proporcionada respecto a ningún efecto; luego no puede ser el término de ninguna resolución que se produzca por la razón. Por eso los filósofos no lo conocieron como término de su resolución, sino a partir del término de su resolución llegaron en cierto modo a conocerlo, porque vieron que lo simple que se puede componer no está en el límite de la simplicidad y que no hay una causa proporcionada con la causa universal de todo ente. Por esta razón se equivocaron en muchas cosas acerca de Dios, pues no pudieron llegar directamente hasta su conocimiento mediante razones filosóficas.[170]

Una vez hemos comprendido en el epígrafe anterior en qué consistía para Alberto el "ser" que entra en composición con "lo que es," podemos entender ahora mejor la relación íntima que el resultado de la resolución posee con Dios. El ser mismo de las cosas, aquella forma identificada con el *universale in re*, tenía como principal propiedad la existencia de la cosa. Ahora bien, esta existencia es algo que la forma física puede de suyo sostener. No obstante, bajo un aspecto, como toda forma finita, posee cierta dosis de potencialidad, la cual no está abierta a la perfección de otra forma finita, sino

---

170 Albertus, *Super Dion. De div. nom.*, c. 1, Ed. Colon., p. 8, vv. 54-75. Cf. Francis J. Catania, "«Knowable» and «Namable» in Albert the Great's Commentary on the *Divine Names*," *Southwestern Journal of Philosophy* 10 (1979) 104.

sólo constituye la capacidad de ser creada y —hablando metafóricamente— liberada de la nada, cosa que sólo Dios puede llevar a cabo.[171] Esto significa que la distinción entre ser y ente tiene un doble valor en la filosofía de Alberto. De una parte, permite explicar la individuación de los entes finitos, pero, de otra, también manifiesta la radical limitación del ser de los entes. El ser que tiene la criatura no es el ser sin más, pues es siempre un ser finito, restringido categorialmente y aun específicamente. Por eso, de la distinción entre ente y ser se sigue una consecuencia cuya relevancia filosófica no es menor que la individuación: la diversidad entre el ser divino y el ser creado, el ser simplicísimo y el ser compuesto.[172] Como el texto citado expresa claramente, la insolvencia de la razón para conocer comprensivamente la causa del término de sus dos procesos resolutivos espontáneos hace de ambos el paso previo para aseverar la existencia de Dios.

Una polémica que Alberto sostiene con Averroes nos permite comprender mejor cómo la resolución de la razón pone en contacto la metafísica con el ser eterno. Como es sabido, ante la demostración de la existencia de Dios formulada por Aristóteles en el octavo libro de la *Física*, el Comentador expone que, en realidad, el estudio de la existencia divina compete exclusivamente a dicha ciencia, mientras que a la metafísica sólo toca hacer determinaciones acerca de la esencia divina. Sin embargo, la postura de Alberto está en perfecta coherencia con su definición del objeto de la ciencia divina, como explica Noone: «Con Avicena, Alberto niega que Dios sea el sujeto de la metafísica, afirmando que el sujeto de la metafísica es el ser en cuanto ser y reserva el conocimiento de Dios como la causa del ser para el metafísico. Los textos en los que Alberto describe el conocimiento metafísico de Dios, por otra parte, indican que Alberto cree que ahí se prueba la existencia de Dios en el orden de la causalidad eficiente, formal y final de modo distinto

171 Cf. id., *De causis*, l. 1, tr. 1, c. 8.

172 Sobre la diferencia entre Dios y la criatura: cf. Heinrich Kühle, *Die Entfaltung des Gottesbegriffes zum Begriffe des höchsten Gutes nach Albert dem Großen* (Münster: Aschendorff, 1931) 11s.

a la prueba del motor inmóvil de la filosofía natural.»[173] Hay, pues, un modo de llegar a saber de Dios no sólo en cuanto sostiene el movimiento del universo, sino también a través de una mirada al ser simple en virtud de su resistencia a ser sometido bajo ningún principio de explicación físico.

La irreductibilidad del ser permite a Alberto descubrir asimismo otro de tantos aspectos característicos de la metafísica que no hemos podido tratar en estas páginas, como es la analogía. Sin duda alguna, el ser ha de superar la predicación unívoca —como ya veía Aristóteles— para poder predicarse tanto de la sustancia como de los accidentes. Pero, además, la plurivocidad del ser ha de ser tal que pueda aplicarse tanto a Dios como a las criaturas:

> Se sigue que el ser dicho del primer principio y el ser dicho de los segundos no es unívoco, pues lo unívoco está esencialmente en todos aquellos de los que se predica. Se sigue también, yendo más allá, que el ser dicho del primero y el ser dicho de lo segundos no constituye un género de entes ni está en un género (...). Cuando se dice que el primer principio es y que las cosas causadas son, no hay ahí comunidad alguna salvo por analogía. Esta comunidad está en uno por sí y propiamente y en otros por imitación suya.[174]

El conocimiento metafísico permite dar con la riqueza más pura del ser, que está más allá de lo que se puede lograr mediante las ciencias parciales. Esto hace que la metafísica entronque con la ética y, en palabras de nuestros días, le dote de un hondo sentido existencial.[175] Una de las notas con

---

173 Noone, "Albert the Great on the Subject of Metaphysics and Demostrating the Existence of God," *cit.*, 51. El autor se refiere a los siguientes textos: *Metaph.*, l. 12, tr. 1, c. 3, Ed. Colon., p. 462, vv. 53-71, 81; p. 463, v. 10.

174 Albertus, *De causis*, l. 2, tr. 1, c. 17, Ed. Colon., p. 82, vv. 1-18; ed. Borgnet, p. 462. Acerca de la predicación por analogía en san Alberto: cf. Bruno Tremblay, "A First Glance at Albert the Great's Teachings on Analogy of Words," *Medieval Philosophy and Theology* 5 (1996) 265-292.

175 Acerca de este tema: cf. Thomassen, *Metaphysik als Lebensform*, *cit.*; Mercedes Rubio, "El amor a la verdad según S. Alberto Magno," *Revista Española de Filosofía Medieval* 17 (1010) 21-36.

que Aristóteles describe la filosofía primera es su aptitud para ser deseada en grado máximo. Además, se hace eco de este deseo con la frecuente denominación de "ciencia buscada;" buscada, como es buscado Dios en esta ciencia, tal como explicaba Alberto, distinguiendo lo que se busca en un saber de su objeto.[176] Este deseo, como estamos viendo, tiene gran significado epistemológico, pues esta ciencia contiene de modo originario cuanto vemos desarrollado en el mundo sensible.[177]

El deseo de conocimiento, recuerda Thomassen, es natural al hombre porque es estructuralmente intelectual, de manera que el cumplimiento del entendimiento es también la perfección humana.[178] Sin embargo, resulta curioso que esta suerte de perfección de un principio inmanente acabe dependiendo de una participación en un conocimiento ajeno. Según esto, tal perfección es, en cierto modo, extática: «Esta actividad propia del hombre es ahora una actividad de Dios; Dios produce aquella obra del hombre que el hombre lleva a cabo justamente en cuanto es hombre y se distingue del animal (...). El que mantiene esta contemplación resulta al final caracterizado de modo paradójico.»[179] Lo que el hombre más desea es precisamente una posesión que, como dice Alberto, es más divina que humana. Así, la ignorancia con la cual se enfrenta respecto a tal sabiduría es para el hombre un motivo de anhelo, pero también manifiesta su limitación. No sólo hablamos de la restricción en que consiste la ausencia de la noticia que persigue sino, además, resalta el límite de sus capacidades: tal como Dios gusta la ciencia divina, él no la abrazará jamás.[180]

---

176 Cf. Albertus, *Metaph.*, l. 1, tr. 1, c. 2, 4a.

177 «Ya que todos los hombres desean saber por naturaleza y el deseo no es infinito, es necesario que puedan acabar en algún deseo de saber. Esto no puede ser sin aquel conocimiento que es causa y luz de todos los entes y los conocimientos, y éste no es otro sino el entendimiento divino, como demostraremos en el libro undécimo de esta ciencia. Pero no se sosiega el deseo de saber porque se trate de Dios o de cierta naturaleza existente por sí misma, sino más bien porque constituye la causa altísima de todas las cosas, cuya ciencia causa el ente, pues en tal medida es la razón y la luz de todos los conocimientos, como el arte es la razón y la luz de todos los artefactos» (ibíd., c. 5, 7b).

178 Cf. Thomassen, *Metaphysik als Lebensform, cit.*, p. 43.

179 Ibíd., p. 45.

180 Cf. ibíd., p. 47.

Sin embargo, en cierto modo es posible que se cumpla este deseo, puesto que, si la ciencia no puede ser dominada por completo, sí tiene cabida en el hombre alguna participación en ella: «Esta sabiduría atañe a lo que es difícil de conocer para el hombre y cuya posesión no es humana sino divina pero que, sin embargo, no se le escapa completamente al hombre, puesto que todo hombre por naturaleza la desea y el deseo no es en vano.»[181]

Por eso mismo, cuando el hombre dispone del conocimiento de Dios, por nebuloso y parcial que este sea, está en condiciones de reconstruir el despliegue de todos los entes a partir de su primera causa, cumpliendo el ideal filosófico por el que suspiraba Aristóteles. Ahora los entes se podrán enlazar entre sí mediante una vinculación explicativa *propter quid*, descendiendo apodícticamente después de la penosa demostración *quia*. La causa primera, además, resulta consistir en un entendimiento en el que se halla el entero desarrollo de las criaturas, pero de modo originario. A éste le compete ordenar, pues es el que sabe.[182] Éste es el momento al que aspira Alberto en sus obras que, como veremos, tienen la pretensión de ser la faena del que enseña y no tanto del que aprende, de quien ha llegado a la cumbre y, apostado en esa atalaya, muestra las mejores sendas para facilitar el camino a quien aún gasta sus fuerzas por descubrirlas: «El polifacético sistema filosófico de Alberto encuentra su unidad a través de una metafísica cada vez más apoyada en la primera causa. Ésta se encuentra allende el horizonte de toda aclaración filosófica, sea sobre el funcionamiento del entendimiento sea sobre la naturaleza de la piedra, trátese de cómo deba ser interpretada la organización del cuerpo de los animales o de la constitución del cielo.»[183]

---

181 Albertus, *Metaph.*, l. 2, c. 1, p. 92, vv. 15-20.

182 Cf. ibíd., l. 1, tr. 2, c. 5, 22a-b. Como comentaba Stöckl: «Las formas de las cosas individuales son la expresión creada de las ideas divinas. Por lo tanto, debe reconocerse que la forma es en todo caso una obra y manifestación de la inteligencia. Allá donde se encuentre una forma se manifiesta la inteligencia divina»: Albert Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, vol. 1 (Mainz: Franz Kirchheim, 1864) 391.

183 Craemer-Ruegenberg, *Albertus Magnus, o.c.*, p. 161.

2. ALBERTO MAGNO Y LOS FILÓSOFOS

La segunda parte del libro primero de la *Metafísica* de Aristóteles representa uno de los primeros ensayos de historia de la filosofía en occidente. No obstante, más que de historia, se trata de filosofía, puesto que el Estagirita no se contenta con exponer las doctrinas de sus predecesores sino que las somete a juicio. Esto permite a Alberto confrontar su propio pensamiento, su personal comprensión del aristotelismo y su asimilación de las variopintas fuentes asimiladas, con el pensamiento filosófico de la antigüedad. Pronto veremos que de poca ayuda nos será Alberto para encontrar sutiles aclaraciones de índole histórica, aunque esto quedará compensado por la fogosa búsqueda de la verdad que vibra por cada rincón de la obra albertina. En ese sentido, podemos traer el testimonio de Zell, que veía en él un perito maestro del genuino espíritu aristotélico: «En relación con tal objetivo, uno encontrará en los trabajos de Alberto Magno mejor ayuda y mayor impulso para el estudio de la obra aristotélica que en los nuevos comentarios, por mucho que éstos en otros aspectos superen los respectivos trabajos de Alberto sobre Aristóteles. Al menos yo, por mi parte, he hecho esta experiencia.»[184]

2.1. Alberto y la doxografía

En un texto de su *Summa Theologiae*, en que Alberto trata de explicarnos el sujeto de la teología a través de su comparación con el de la metafísica, dice que, en sentido lato, se puede considerar que también constituye parte del sujeto de una ciencia cuanto «está contenido en ella para la perfección y claridad de su enseñanza.»[185] ¿Cuáles son tales contenidos? Se refiere a muchos temas que hay que tocar a fin de alcanzar el objetivo perseguido. Uno se podría preguntar, por ejemplo, a qué viene refutar a los que niegan el principio de contradicción, un contenido perteneciente al libro cuarto de la *Metafísica*. Sin embargo, ello está encaminado a comprender mejor el objeto de la filo-

---

184 Karl Zell, "Albert Magnus als Erklärer des Aristoteles," *Der Katholik* 49 (1869) 172.
185 Albertus, *Summa*, p. 1, tr. 1, q. 3, c. 1, sol., Ed. Colon., p. 10, vv. 79s.; ed. Borgnet, p. 14.

sofía primera, que es el ente. Por la misma razón convendrá estudiar distintas cosas que, aunque en apariencia no tengan que ver con el objeto, indirectamente constituyen parte de él, pues nos ayudan a realizar la afanosa ascensión hasta los principios ontológicos de cada ser. Pues bien, en tal ámbito, junto al examen de los principios de la demostración, la formulación de definiciones y la analogía, ha de encuadrarse el tratamiento de «las posiciones de los antiguos.»[186]

Pensemos en la constitución de la *Quaestio* medieval, en que se enfrentan dialécticamente pareceres encontrados, para hacernos cargo de la importancia que este uso revestiría ante Alberto. Sin embargo no se trata de una postura de compromiso académico ni tampoco es una ciega confianza en la autoridad lo que motiva tal método, sino más bien se apoya en la dinámica misma de búsqueda de la verdad. En realidad, aunque se emplee una estructura formalmente dialéctica, ya que se oponen pensamientos contradictorios, no se trata de sofística; el afán dominante no se agota en disputar sino más bien consiste en descubrir la realidad. En la página que vamos a citar a continuación podemos apreciar esta disposición de su ánimo. Se trata del inicio del comentario sobre el *De caelo* de Aristóteles, donde hace una declaración de intenciones a este respecto:

> Antes de ocuparnos de estas dos cosas, digamos cuál es la posición verdadera, comenzando, según nuestra propia costumbre, aclarando las palabras de los filósofos naturales. Pues ellos pronunciaron una razón diversa de la nuestra, ella será para nosotros un camino de investigación en todo cuanto ellos se apartan de nosotros y los unos de los otros entre sí. Esta vía consistirá en considerar cuidadosamente las contradicciones. Procediendo de este modo, nuestro discurso será más aceptable para cualquier hombre que sea de buen entendimiento, toda vez que pueda discriminar nuestras sentencias de las de quienes nos contradicen. Cuando contemple como nuestras razones disuelven sus afirma-

186 Ibíd.

ciones, entonces se apreciará que nuestra exposición era más necesaria para la comprensión del auditorio y, esto, tanto más cuanto haya oído primero las débiles razones de los antiguos que diferían de nosotros. En ese momento, en efecto, habiendo oído nuestras sólidas razones, estará fácilmente de acuerdo con nosotros. Ciertamente, es de suyo manifiesto que todos sabemos que, al decir nuestra enseñanza sobre alguna cosa, hará falta que ésta sea de tal o cual modo. Pero si silenciásemos la opinión de los otros y la respuesta con la que responden a las opiniones de los que difieren de ellos, así como si silenciásemos también los discursos de sus exposiciones en aquella materia en la que se contradicen, entonces nuestro discurso y nuestra razón serían recibidos por el auditorio más débil y lentamente. Las conclusiones de la doctrina de uno respecto a la doctrina de otro difieren tanto en las proposiciones de los silogismos como entre los principios desde los que se confirman las proposiciones silogísticas. La razón es que el entendimiento necesita de éstos para saber si es mejor y más creíble nuestra enseñanza o la del adversario. Por el contrario, puesto que nuestra controversia es doctrinal y no violenta, conviene que todo hombre que conversa con nosotros observe sus palabras y que no repruebe o acoja nada por enemistad o amistad del que disputa con él porque, de ese modo, se le llamaría amigo de la falsedad y enemigo de la verdad, pero no del hombre que contiende con él.[187] Por consiguiente, así ha de concordar consigo mismo y expresarse de tal manera que, en su controversia, conceda todo aquello que se concedería a sí mismo de cuanto haya razonable y verdadero según el intelecto, advirtiendo lo que dijo Aristóteles en los *Tópicos*[188] acerca de los que buscaban la verdad, que era "pequeño el compañero que impide la obra común."[189]

---

187 Se está evocando el conocido el texto de Aristoteles, *Eth. Nic.*, I, 6, 1096 a 13, que ha motivado el célebre *adagio*: *Amicus Plato, sed magis amica veritas*.

188 *Top.*, V, 8, 161 a 37s.

189 Albertus, *De caelo*, l. 1, tr. 4, c. 1, Ed. Colon., p. 77, v. 77 – p. 78, v. 41; ed. Borgnet, pp. 91s.

Este paso constituye toda una toma de posición acerca de la esencia más íntima de la disputa filosófica. El fin no es la controversia sino la verdad. Se trata también del espíritu de los *Tópicos* de Aristóteles. De manera semejante a como el Estagirita propone al cabo la filosofía como verdadera retórica, así arguye que ésta debe latir en el corazón de la disputa dialéctica. No puede haber otro motivo para hablar sino la búsqueda de la verdad en común, como hermosamente expresa Alberto: «Buscar la verdad en la dulzura de la compañía.»[190] El diálogo filosófico trasciende el tiempo y así el Obispo de Ratisbona halla la manera de conversar incluso con los antiguos sabios griegos a través de sus palabras, tan fragmentariamente recibidas como calurosamente son comentadas. Le arrastra el interés por cuanto haya de verdadero en todas partes, con el optimismo científico que le caracteriza. Tal estima por los pensadores antiguos le estimula para recoger las sentencias de todos, aún cuando no acierten siempre, tratando de recopilarlas y explicarlas con esa prolija minuciosidad suya.[191] Pero acumular las opiniones, por importantes que sean, no es el objetivo principal, sino aprovecharlas en la medida en que nos ayudan a descubrir la explicación más auténtica. La verdad de las cosas ha de ser tomada en serio y sólo el que responsablemente se ha acercado al mundo de esta manera merece ser tenido por digno interlocutor:

> *Tomaremos* las opiniones de los antiguos, en nuestra búsqueda de las causas, introduciendo a los que fueron *anteriores a nosotros* en la filosofía, cualesquiera de los que *llegaron* filosofando *a escudriñar los entes*, según es el ser, y cualesquiera de los que filosofaron no de modo tópi-

190 Id., *Pol*, l. 8, c. 6, ed. Borgnet, pp. 803s.

191 «Nosotros, por parte nuestra, estructuraremos lo que ellos dijeron balbuciendo y recogeremos en unidad lo que está disperso y no han dicho de manera reunida. Ni tampoco se llegará a la medida de la verdad a partir de lo estructurado sino, como hemos dicho, gracias a la propia verdad que ya se entregaba liberalmente a ellos mismos y, forzados por ella, dijeron muchas cosas verdaderas. Esto es semejante a lo que solemos decir en un proverbio popular: *¿Quién se atreve a cometer un delito en la plaza?*, refiriéndonos a que, en cuanto uno está ante y para la plaza pública, no hay ninguno que se equivoque del todo, puesto que en lo que se hace ante y para la galería, no hay ninguno que pueda errar del todo» (id., *Metaph.*, l. 2, c. 1, Ed. Colon., p. 90, vv. 52-62).

> co o sofístico, sino de modo doctrinal acerca de la verdad del ser puro y simple.[192]

El horizonte en el que se mueve Alberto no es, pues, el de la opinión, sino el de la verdad. El conocimiento de los filósofos está para él subordinado al de la filosofía cuyo examen queda reservado a la razón y no a la historia. Por esto adopta el método de examen de las sentencias de los sabios que ya había seguido Aristóteles mismo: busca la explicación "causal" de las diferentes opiniones, tratando de entenderlas mediante los instrumentos que su peculiar aristotelismo le proporciona.[193] Teniendo las doctrinas peripatéticas por verdaderas, puede explicar cómo haya llegado cada uno de los antiguos hasta tal o cual enseñanza, sea falsa o verdadera.

* * *

A fin de comprender mejor las páginas del comentario de la *Metafísica*, nos puede ayudar dar un pequeño repaso a las preconcepciones con que se mueve en su relación respecto a la historia de la filosofía. Para empezar, acaso nos soprenda que el tratado cuarto del comentario tenga como objeto el examen de los filósofos estoicos. ¿Qué podría haber dicho Aristóteles acerca de una escuela que abre sus puertas después de su muerte? Pero todavía resulta más paradójico que la corriente portadora del nombre de Epicuro hubie-

---

192 Ibíd., l. 1, tr. 3, c. 1, 30a. Este texto es así comentado por Santinello: «En la intención de Alberto no está el propósito de hacer una simple doxografía. Las noticias doxográficas podrían haberle suministrado el material para llevar a cabo una "confutación" de los antiguos. Pero no es éste su propósito. El marco de los pensadores prearistotélicos no es restringible y reducible a un mero listado de posiciones a favor o en contra con las que se abre una "disputatio"»: Giovanni Santinello, "Storia della filosofia e storia dei filosofi: il commento di Alberto al libro I della «Metafisica»," *Medioevo* 16 (1990) 66.

193 Por poner un ejemplo, parafrasea al mismo Aristóteles diciendo: «Después de todas *las filosofías expuestas* y estudiadas con cuidado, *llega la ocupación* o el estudio en filosofía *de Platón, como* si fuera causada por todas las anteriores» (Albertus, *Metaph.*, l. 1, tr. 4, c. 12, 62b).

ra sido en realidad ya iniciada por Tales.[194] Aliviará nuestra admiración recurrir a la observación que ofrece Santinello en un artículo donde estudia esta parte del comentario albertino a la *Metafísica*: «Las denominaciones "epicúreos" y "estoicos" son genéricas y no poseen un significado histórico, no sólo para nosotros, sino que tampoco en la conciencia de Alberto, que las repite también en otras partes de sus escritos sin rigidez, al parecer convencido de su carácter convencional.»[195]

En realidad, Alberto considera que los epicúreos y los estoicos, frente a los peripatéticos, constituyen las tres grandes escuelas que definen los distintos movimientos de la historia de la filosofía. Junto a ellos habría que situar a los "latinos" quienes representan sobre todo contemporáneos suyos, cuya apreciación es diversa del aristotelismo árabe.[196] En otro lugar quizá haya que situar a filósofos como Boecio[197] cuyo nombre, siguiendo el uso típicamente latino, va acompañado del posesivo "nuestro" (pero, ¿será "nuestro" por latino o por cristiano?). El último grupo que debe ser añadido son los "santos" con los que se refiere, también como filósofos, a pensadores como Agustín, Jerónimo y el Pseudo Dionisio.

Pero centrémonos en los pensadores de la Antigüedad, que son los protagonistas de buena parte del primer libro de la *Metafísica*. Como decimos, su definición no se funda en un criterio geográfico o de continuidad histórica, sino más bien de índole formal: «Todos los estoicos están de acuerdo en que los principios de las cosas físicas eran no físicos, del mismo modo que

---

194 Cf. ibíd., tr. 3, c. 3.

195 Santinello, "Storia della filosofia e storia dei filosofi: il commento di Alberto al libro I della «Metafisica»," *cit.*, p. 51.

196 «Alberto Magno prefirió en general la expresión de comentadores "peripatéticos," que él opone a la de "latinos," simpatizando ora con Avicena, especialmente en las doctrinas científicas, ora abiertamente con Averroes» (Nardi, "La posizione di Alberto Magno di fronte all'averroismo," *cit.*, p. 129). Al respecto, también: cf. Martin Grabmann, "Die Lehre des heiligen Albertus Magnus vom Grunde der Vielheit der Dinge und der Lateinische Averroismus," in *Mittelalterliches Geistesleben*, ed. id. (München: Max Hueber, 1936) 287-312.

197 Sobre Boecio en el comentario a la *Metafísica*: cf. Endriss, "Albertus Magnus als Interpret der aristotelischen Metaphysik," *cit.*, pp. 101ss.

los epicúreos concuerdan en percibir que los principios de las cosas físicas son cuerpos.»[198] Estas dos tendencias, que parece haber identificado gracias a Juan de Salisbury y Pedro Abelardo,[199] le van a servir para orientarse en la enmarañada madeja de filósofos antiguos de quienes poca noticia le llega fuera de aquella, fragmentaria y no demasiado neutral, que transmite Aristóteles.[200] En tercer lugar, están aquellos con los que el mismo Alberto se alinea, pues está de acuerdo «con muchos peripatéticos que dicen la verdad.»[201] Con muchos, que no todos, pues no asume acríticamente los pareceres de los partidarios del aristotelismo, aunque concuerda con ellos en líneas generales: se trata, pues, fundamentalmente de los comentaristas griegos y árabes de Aristóteles, junto con Hermes Trimegisto y Teofrasto.

Los filósofos epicúreos se caracterizan, pues, por creer que el principio es material. Según esto, caben en esta escuela los 'teólogos' a los que se refiere Aristóteles,[202] los milesios Tales[203] y Anaxímenes,[204] así como Diógenes de Apolonia,[205] Hipaso con Heráclito,[206] Empédocles,[207] Anaxágoras jun-

---

198 Albertus, *Metaph.*, l. 1, tr. 4, c. 1, 47a. Igualmente: «Epicuro dijo que todas las cosas eran una y retenía en la materia los principios de todas las cosas» (id., *De causis*, l. 1, tr. 1, c. 1, Ed. Colon., p. 1, vv. 14s.; ed. Borgnet, p. 362).

199 Cf. Speer, "»*Yliathin quod est principium individuandi*«. Zur Diskussion um das Individuationsprinzip im Anschlub an Prop. 8[9] des »*Liber de causis*« bei Johannes de Nova Domo, Albertus Magnus und Thomas von Aquin," *cit.*, p. 280, nota 54.

200 Udo Reinhold Jeck, "Albert der Große über Anaximander," in *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, ed. Walter Senner et alii (Berlin: Akademie, 2001) 16: «No se hallaban fuentes utilizables en aquel momento: había una gran carencia de conocimiento de la mayoría de manuscritos más importantes y en el siglo XIII existían pocos especialistas formados con los conocimientos de la lengua griega. Sobre la mesa de trabajo de Alberto no se encontraba ninguna publicación con los fragmentos de los filósofos presocráticos. Incluso faltaba tal concepto.»

201 Albertus, *Metaph.*, l. 1, tr. 1, c. 2, 4b.

202 Cf. ibíd., tr. 3, c. 4.

203 Cf. ibíd., c. 3.

204 Cf. ibíd., c. 5.

205 Cf. ibíd.

206 Cf. ibíd., c. 6. Nótese que, además, en ibíd., tr. 5, c. 4, 73a, 74a se identifica a Heráclito como sofista, reuniéndolo con Zenón de Elea.

207 Cf. ibíd., tr. 3, c. 7.

to a Hermótimo,[208] Hesíodo[209] y, en fin, los atomistas, Leucipo, Demócrito y Juto.[210] Por otra parte, los filósofos estoicos poseen como rasgo característico común poner el *arché* de las cosas en algo inmaterial. A esta escuela pertenecen, en primer lugar los pitagóricos,[211] Alcmeón de Crotona,[212] los llamados itálicos,[213] a saber, Parménides, Meliso y Jenófanes[214] e incluso Sócrates con Platón.[215]

De esta manera, se afirma que «el más importante y principal» de los estoicos fue Pitágoras.[216] Pero dirijámonos a un paralelo, en el primer libro del comentario al escrito *Sobre las causas* atribuido a Aristóteles, donde encontramos una larga introducción en que Alberto somete a revisión distintas posiciones filosóficas. Allí juzga que el iniciador del estoicismo fue nada menos que Sócrates,[217] aunque, al no haber escrito nada, continuó su trabajo Platón quien, en el mismo lugar, recibe el honroso título de «principal entre los estoicos.»[218]

---

208 Cf. ibíd., cc. 8, 10. Ahí se clasifica así a Anaxágoras en virtud del materialismo del que parte. Sin embargo, que admita un principio inmaterial junto a éste le acerca al parecer de los peripatéticos como se ve en Albertus, *De anima*, l. 3, tr. 2, c. 12, Ed. Colon., p. 195, v. 39; ed. Borgnet, p. 352. Quizá esto le haya parecido suficiente a A. de Libera para incluirlo en la lista de los filósofos peripatéticos: cf. de Libera, *Albert le Grand et la philosophie, cit.*, p. 121; id., *Metaphysique et noétique. Albert le Grand, cit.*, p. 160.

209 Cf. Albertus, *Metaph.*, ibíd., c. 11.

210 Cf. ibíd., c. 15.

211 Cf. ibíd., tr. 4, c. 1.

212 Cf. ibíd., c. 5.

213 Sin embargo, Alberto llama itálicos a Anaxágoras, Hermótimo y Empédocles: cf. ibíd., c. 11, 61a, por relacionarlos con la causa eficiente.

214 Cf. ibíd., c. 6. Conviene notificar que Parménides merece también ser tratado con Empédocles por defender en común con él el amor como principio (cf. ibíd., tr. 3, c. 11). Sin embargo, no es considerado propiamente epicúreo.

215 Cf. ibíd., tr. 4, c. 12.

216 Ibíd., c. 1, 48b.

217 Cf. id., *De causis*, l. 1, tr. 1, c. 3, Ed. Colon., p. 8, v. 12; ed. Borgnet, p. 365. En nuestro texto se dice que Sócrates era macedonio (!): cf. id., *Metaph.*, l. 1, tr. 4, c. 12, 63a; y que su padre era un tal Dermón (!): cf. ibíd., tr. 5, c. 9, 80b.

218 Id., *De causis*, l. 1, tr. 1, c. 3, Ed. Colon., p. 10, v. 5; ed. Borgnet, p. 367.

Respecto de los epicúreos se nos explica la razón de su nombre, ignorando la existencia de un Epicuro histórico: «Epicuro se traduce *supercurans supra cutem* (el que se ocupa en exceso de lo superficial). En efecto, el nombre resultó del hecho que los primeros que filosofaban fueron epicúreos, llamados "ocupados en exceso" por las gentes del pueblo —quienes sólo se preocupaban de lo necesario para la vida— pues les parecía que aquéllos estudiaban cosas inanes, ya que las consideraban superfluas.»[219] Esta pintoresca etimología no impide que también Epicuro sea en ocasiones mencionado como un personaje real.

También vemos que, en el comentario del primer libro de la *Metafísica*, los seguidores de Platón aparecen mencionados no como estoicos sino como platónicos.[220] Esta terminología también estaba en uso en la época y parece remontarse a san Agustín vía Pedro Abelardo, como mostramos en el comentario.[221] Otro detalle llamativo es la identificación entre Homero y Hesíodo, mencionados como si se tratara de una sola persona.[222] Se podría seguir refiriendo largamente semejantes curiosidades, pero es mejor remitir al lector a las esmeradas y eruditas notas de la edición crítica así como a sus cuidados índices. En la medida de nuestras fuerzas hemos aportado oportunamente algún dato a este respecto en nuestra edición o bien ha sido anotado algún resultado de las investigaciones contemporáneas. Nos limitaremos, pues, a realizar un par de consideraciones más, que juzgamos importantes.

---

219 Ibíd., c. 2, Ed. Colon., p. 7, vv. 20-27; ed. Borgnet, p. 365.

220 Cf. id., *Metaph.*, l. 1, tr. 3; c. 12, 42b; tr. 4, c. 12, 64a; c. 13, 66b. No deja de tener interés que, llegado cierto momento, la doctrina de Platón se comience a exponer en primera persona del plural, englobando así en ella tanto a Aristóteles como al propio Alberto: cf. ibíd., tr. 5, c. 6, 67a, 77a; c. 12, 84b. No obstante, parece desapegarse del apelativo de "platónico" en 76b, como si la adscripción a tal secta se tratara de un recurso literario. Pero leyendo más adelante, en el capítulo 16 de este mismo tratado vemos como se intenta una armonización entre ambos autores hasta el punto de afirmar que, estando de acuerdo en lo esencial, «lo antedicho puede ser entendido tanto desde la perspectiva de Platón como también desde la perspectiva de Aristóteles» (89b).

221 Cf. nota 184 de nuestra traducción.

222 Cf. Albertus, *Metaph.*, l. 1, tr. 3, c. 4, 34a; tr. 5, c. 1, 70b.

En primer lugar, llama la atención una descripción que se ofrece en el comentario al *De causis* acerca de los que ahí reciben el nombre de epicúreos. Se les acusa de sostener una suerte de panteísmo materialista, pues «decían que Dios era mente (*noym*), la materia primera era de su misma esencia y era realmente una sustancia, pero ninguna cosa más lo era, sino que todo lo demás eran disposiciones y accidentes de la sustancia.»[223] Tal como es descrita esta doctrina en dicha obra viene a coincidir, no con el parecer de los epicúreos, sino con aquella doctrina que parece haber sostenido Jenófanes, filósofo estoico, según el comentario albertino a la *Metafísica*.[224] Que el presocrático sea clasificado como estoico defendiendo, según Alberto, una doctrina materialista, parece una incongruencia. Quizá el problema resida en la estricta división de la obra de Aristóteles y el intento vano de agrupar las opiniones de los presocráticos en dos clases que no acaban de respetar sus matices. Pero esto no tiene demasiada importancia, como no la tiene tampoco el que sea difícil extraer un materialismo tan desarrollado de los pocos datos que tiene Alberto sobre Jenófanes, aunque acaso conociera el tratado del *corpus* aristotélico *De Melisso Xenophane Gorgia*. Lo que resulta digno de consideración es que un filósofo prácticamente descartado por Aristóteles merezca un puesto tan central que se le dediquen varias digresiones en las que Alberto despedaza su pensamiento de modo furibundo.

Esta llamativa importancia otorgada a Jenófanes ha sido observada también por Santinello: «¿Por qué motivo se ha producido en Alberto una transformación tal del cuadro aristotélico? (...) Creo que la respuesta es la siguiente: Alberto ha querido encontrar en los antiguos "epicúreos" las raíces del error de David de Dinant, su panteísmo materialista.»[225] Estas palabras arrojan luz sobre el misterio de la semejanza entre Jenófanes y los epicúreos. En realidad, el interlocutor aquí no es ni el uno ni los otros. Lo más importante en juego no es la interpretación de los antiguos, sino más bien el diá-

---

223 Id., *De causis*, l. 1, tr. 1, c. 1, Ed. Colon., p. 3, vv. 16-19; ed. Borgnet, p. 362.

224 Cf. Albertus, *Metaph.*, l. 1, tr. 4, cc. 6s.

225 Cf. Santinello, "Storia della filosofia e storia dei filosofi: il commento di Alberto al libro I della «Metafisica»," *cit.*, p. 54.

logo con un filósofo contemporáneo, David de Dinant. Este filósofo despertó un gran interés en Alberto Magno. Tratándose de uno de los primeros divulgadores latinos de las novedades de la filosofía aristotélica, se precipitó enseguida en la profunda sima de la confusión entre la ilimitada indefinición de la materia prima (infinito negativo) y el infinito (positivo) de Dios. Era, pues, menester demostrar que tan peregrinas ideas no se debían al aristotelismo, sino que más bien constituían un enemigo suyo digno de ser combatido. Alberto lo apreció como una tarea urgentísima y se entregó a tal trabajo con el brío que le caracterizaba.[226]

Otro caso llamativo es el siempre enigmático Hermes Trimegisto, cuyo nombre aparece varias veces en el comentario del primer libro de la *Metafísica*. La situación histórica y filosófica de Hermes Trimegisto siempre fueron un misterio para Alberto, que en diferentes momentos de su vida fluctúa en su datación, situándolo antes y después de los pitagóricos y de Platón. Sin embargo, según Sturlese, el juicio acerca de su anterioridad respecto a ellos queda fijado a partir del comentario al libro *De caelo*.[227] De esta manera, puede decir Alberto que, lejos de haber tomado inicio la escuela peripatética en Aristóteles, habría sido fundada por Hermes.[228] También sería el des-

---

226 Así se explica Geyer: «Éste es el gran éxito de Alberto, haber superado esa sospecha [la sospecha contra Aristóteles] mediante una correcta interpretación de los escritos aristotélicos y una respuesta a la doctrina de David de Dinant nacida de ellos. Alberto se ha confrontado racionalmente desde el principio con la enseñanza de David de Dinant como ninguno y ha abierto los caminos de una adecuada explicación de Aristóteles» (Geyer, "Albertus Magnus und die Entwicklung der scholastischen Metaphysik," *cit.*, p. 7). Sobre David de Dinant y Alberto Magno: cf. Enrique Alarcón, "Los orígenes históricos de la reducción al ser y el aristotelismo panteísta," *Tópicos* 3 (1992) 77-95; Adriana Caparello, "Alberto Magno contro David di Dinant: uno strano materialismo," *Doctor Communis* 48 (1995) 157-180; Anna Rodolfi, "«Il velo di Atena». La critica di Alberto Magno a David di Dinant," *I castelli di Yale* 5 (2001) 39-49; Julio César Lastra Sheridan, "'Hic est error David de Dinando'. Alberto Magno frente a los principios metafísicos del *magister* David de Dinant," *Actas y Comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval* 7 (2011).

227 Cf. Loris Sturlese, "Saints et magiciens: Albert le Grand en face d'Hermès Trismégiste," *Archives de Philosophie* 43 (1980) 619.

228 Cf. Albertus, *De causis*, l. 1, tr. 4, c. 3, Ed. Colon., p. 45, v. 25ss.; ed. Borgnet, p. 414, donde distingue entre un Hermes egipcio y un Hermes Trimegisto, englobándolos como "antiquísimos iniciadores"

cubridor de la procesión de las formas desde el primer principio mediante emanación, doctrina que luego aprendería de él Sócrates.[229] El resultado de esto es que, de acuerdo con la estrambótica historia de la filosofía que perfila Alberto, se habrían invertido las tornas y sería el platonismo ("estoicismo") el que fuera históricamente dependiente del peripato y no al revés.

Una última palabra sobre los peripatéticos. Como decíamos, en esta escuela se encuentran situados los autores que se han ocupado de comentar al Estagirita. Entre éstos, hay que tener en cuenta la profunda influencia que ejerce sobre Alberto el pensamiento árabe. Para él significa un punto de contraste y de referencia constante, hasta el punto de representar en cierto modo un heredero y transmisor de esta corriente. De hecho, Alain de Libera juzga que el Obispo de Ratisbona constituye el más acabado exponente de la tradición de pensamiento árabe respecto al tratamiento de las fuentes.[230] Sea como fuere, no cabe duda de que resulta de gran utilidad para la comprensión de Alberto ponerlo en diálogo con los grandes filósofos del mundo arábigo. Pero también ha de ponderarse qué suerte de filosofía árabe es tomada por Alberto. En este sentido, defendió Thomassen[231] que la influencia de Averroes era más intensa que la de Avicena a la hora de comentar la *Metafísica*, al contrario de lo que había afirmado Steenberghen. Sin embargo, más recientemente, tal opinión ha sido corregida por el medievalista Bertolacci. Acabemos estas líneas trayendo sus palabras: «El comentario de Alberto marca un "nuevo inicio" de la recepción latina del *Gran Comentario de la Metafísica*: mientras la anterior exégesis latina de la *Metafísica* está basada casi exclusivamente en el modelo de Averroes, con un descuido sustancial

---

de la escuela. Al respecto del juicio sobre Hermes, cf. de Libera, *Albert le Grand et la Philosophie, cit.*, pp. 134s.

229 Cf. Albertus, *Metaph.*, l. 1, tr. 1, c. 2, 4a.

230 Alain de Libera, "Albert le Grand et Thomas d'Aquin interprètes du *Liber de causis*," *Revue des sciences philosophiques et theologiques* 74 (1990) 350: «Alberto es, si no el último, al menos el supremo representante de la doxografía peripatética árabe y, por lo mismo, de la visión y de la concepción de la teología filosófica que ella vehicula o presupone.»

231 Cf. Thomassen, *Metaphysik als Lebensform. Untersuchungen zur Grundlegung der Metaphysik im Metaphysikkommentar Alberts des Grossen, cit.*, pp. 25-36.

de la contribución de Avicena, en el comentario de Alberto la cuantiosa recurrencia a Averroes está compartida con una referencia cualitativamente análoga a Avicena, en la medida en que a ambos autores les es asignada una función igualmente importante, aunque distinta: el *Gran Comentario de la Metafísica* ayuda a exponer el texto de Aristóteles y la *Filosofía primera* de Avicena contribuye a su enriquecimiento doctrinal.»[232]

2.2. Aristóteles y Platón

Alberto Magno se declara abiertamente seguidor de Aristóteles, hasta el punto de no sólo comentar sus obras sino además elegir la paráfrasis para hacerlo. Este procedimiento podría antojársenos la mejor excusa para obligar al texto a decir lo que piensa el comentador. Sin embargo, más allá de lo que se quiera discutir la mayor o menor justeza de la comprensión de Alberto, la actitud que indica tal método supone una honda identificación con el pensamiento expuesto por el texto comentado.[233] Alberto cita indistintamente sus propias ideas o el pensamiento de Aristóteles atribuyéndolo todo a un sujeto representado por la primera persona del plural. En ese plural de modestia, *nosotros*, están encerrados sin duda Aristóteles y él, junto con todos los peripatéticos "que dicen la verdad," así como todo aquel que consienta con ella. De este modo se alude también a la búsqueda conjunta de la verdad.

---

232 Amos Bertolacci, "The Reception of Averroes' Long Commentary on the *Metaphysics* in Latin Medieval Philosophy until Albertus Magnus," in *Via Alberti. Texte - Quellen - Interpretationen*, ed. Ludger Honnefelder et alii (Münster: Aschendorff, 2009) 457. Resulta ilustrativo el ejemplo que los editores de la versión latina de Avicena ofrecen, mostrando el paralelismo evidente entre la *Metafísica* de Avicena (l. 3, c. 9) y la de Alberto (l. 5, tr. 3, c. 5). Es digno de atención que, a pesar de no mencionarlo, Alberto sigue de cerca al persa: cf. Avicenna, *Liber de philosophia prima sive scientia divina* I-IV, ed. S. van Riet, G. Verbeke, vol. 3, *Avicenna Latinus* (Louvain: E. Peeters, 1977) 159*-163*.

233 Como veremos después, hay quien se ha interrogado sobre el grado de acuerdo de san Alberto con las doctrinas que comenta. Sobre esto, nos limitamos a traer por el momento las sensatas palabras de Kaiser: «Es inimaginable que un sabio tan profundo como Alberto comente con cuidado y esfuerzo e intente buscar las razones de enseñanzas respecto de las cuales esté personalmente en contra y con las que no quiera identificarse ni siquiera un poco»: Rudolf Kaiser, "Zur Frage der eigenen Anschauung Alberts d. Gr. in seinen philosophischen Kommentaren," *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 9 (1962) 59.

Alberto siente una gran simpatía por la filosofía de los que él llama estoicos y cuyas ideas, en realidad, parecen más bien platónicas. La doctrina de esta escuela es calificada como «la más alta filosofía» (*summa philosophia*).[234] El aprecio crece si se compara a Pitágoras con Platón, pero aún más lo hace respecto de Aristóteles, hasta el punto de calificarlo de «archidoctor de la filosofía.»[235] Semejante admiración y la subsiguiente identificación personal con Aristóteles a la que nos referíamos no obstan para que se permitiera un cierto desapego crítico, máxime en puntos cruciales como la eternidad del mundo.[236] Sin embargo, la mayor parte de las veces no discrepa en absoluto del Estagirita. Prueba de ello es que, cuando disiente, se molesta en aclararlo ostensiblemente y prevenir a sus lectores de los fallos que el filósofo macedonio pudiera haber cometido. Por lo tanto, no se puede decir que la intención de Alberto estuviera dirigida a levantar una filosofía alternativa a la de Aristóteles. Más bien, aquello que él dice, lo considera tan verdadero como aristotélico. Normalmente, cuando algún otro intérprete achaca una postura filosóficamente impugnable al Estagirita, los errores que por ello se le achacan al griego no se deberán a la miopía de éste sino, la mayor parte de las veces, a la cortedad del comentarista.[237]

Como dice Hertling, Alberto «nombra tan frecuentemente a Platón cuanto es deficiente en su comprensión de él.»[238] Siente por él un aprecio casi

---

234 Albertus, *Metaph.*, l. 1, tr. 4, c. 2, 48b.

235 «... archidoctorem philosophiae» (id., *De causis et proprietatibus elementorum*, l. 1, tr. 1, c. 1, ed. Borgnet, p. 585).

236 Como dice, no sin cierta ironía: «Quien piense que Aristóteles era Dios, el tal debe creer que nunca se equivocó. Pero si cree que era hombre, entonces sin duda alguna pudo equivocarse igual que nosotros» (id., *Phys.*, l. 8, tr. 1, c. 14, Ed. Colon., p. 578, vv. 23-27; ed. Borgnet, p. 553). De ahí también que haya dedicado incluso una cuestión de su *Summa* a los errores de Platón, Aristóteles y Epicuro: cf. id., *Summa*, p. 2, tr. 1, q. 4, ed. Borgnet, pp. 56ss. Además, sentencia, por ejemplo, que «la causa del error de Arrio fue que estaba demasiado engolfado en la filosofía» (id., *In Ev. Joannis*, I, 3, ed. Borgnet, p. 32).

237 Ciertos comentaristas ora «nunca entendieron bien la intención de Aristóteles» (id., *De anima*, l. 3, tr. 2, c. 11, Ed. Colon., p. 191, v. 84; ed. Borgnet, p. 348) ora su error no «procede sino de un mal entendimiento de los libros de Aristóleles» (ibíd., tr. 5, c. 4, Ed. Colon., p. 250, v. 12; ed. Borgnet, p. 420).

238 Georg von Hertling, *Albertus Magnus. Beiträge zu seiner Würdigung* (Münster: Aschendorff, 1914) 34.

tan amplio como por Aristóteles, aunque no haya podido leer probablemente más que el *Timeo*, que cita con fruición. Se toma el trabajo de explicar su pensamiento según le es conocido a través de su discípulo. Pero, ante todo, como hijo de una tradición secular de lectura de Aristóteles, se da cuenta de lo crucial que resulta armonizar los dos grandes filósofos de la Antigüedad, tratando de minimizar sus diferencias cuanto se pueda: «Has de saber que ningún hombre es consumado en filosofía sino conociendo ambas filosofías, a saber, la de Aristóteles y la de Platón.»[239] El siguiente texto expresa claramente cuál es la valoración de ambos y el detalle en que falla Platón:

> No hay tampoco diferencia entre Platón y Aristóteles en ninguna cosa, sino sólo en el modo, puesto que Aristóteles prueba que todas las formas naturales proceden del entendimiento que confiere el poder formativo, por el que son educidas de la materia hasta la forma formativa, pues que en aquélla [la materia] están todas por incoación. Por otro lado, Platón y Pitágoras intentaban decir lo mismo, aunque no supieron expresar la potencia de la materia, que es la incoación de la forma y por ende dijeron que las formas eran dadas por el dador primero y no existían en la materia, si bien la materia merecía la forma, llamando "mérito" de la materia a lo que Aristóteles llama incoación de la forma, potencia o privación.[240]

Se aprecia como en el punto decisivo de la discusión entre ambos filósofos, ambos están de acuerdo en la "intención" y sólo difieren en el "modo." Por lo tanto, aunque Aristóteles haya visto mejor las verdades filosóficas, la afi-

---

239 Albertus, *Metaph.*, l. 1, tr. 5, c. 15, 89b. Conviene tener en cuenta que san Alberto siempre consideró el libro *De causis* obra de Aristóteles, aún después de las críticas a su autoría que levantó santo Tomás: cf. Franz Pelster, "Beiträge zur Aristotelesbenutzung Alberts des Großen," *Philosophisches Jahrbuch* 46 (1933) 458ss.; Rudolf Kaiser, "Die Benutzung proklischer Schriften durch Albert den Grossen," *Archiv für Geschichte der Philosophie* 45 (1963) 1-22; de Libera, *Albert le Grand et la Philosophie*, *cit.*, pp. 51, p. 55ss., 72ss.; Craemer-Ruegenberg, *Albertus Magnus*, *cit.*, p. 29, 42s.

240 Albertus, *De nat. et orig. animae*, tr. 1, c. 2, Ed. Colon., p. 5, vv. 45-58; ed. Borgnet, pp. 378s.

ción por el pensamiento de Parménides, Pitágoras y Platón es grande. De esta manera, podemos ver que de los pitagóricos se dice que «no se apartaron mucho de la verdad»[241] o que «Parménides se expresó más razonablemente» que Meliso y Jenófanes.[242]

Es por esto que tales filósofos y muy particularmente Platón deben ser observados con detenimiento a la hora de comprender bien al maestro de Colonia. Ello motivó la monografía de Gaul, por desgracia ya algo antigua, quien afirmaba: «Alberto busca orientarse respecto del sentido propio de la opinión de Platón y confrontarse con él casi ante cada cuestión filosófica (...) así se aprecia que Platón, tras Aristóteles, es el filósofo más citado por Alberto (...): en una gran cantidad de apreciaciones filosóficas Alberto depende de Platón directamente.»[243]

3. LA PARÁFRASIS AL LIBRO A DE LA *METAFÍSICA*

3.1. Método

La exposición de la filosofía de Alberto que hemos visto hasta ahora nos ha permitido ir comprendiendo cuál es el propósito perseguido al realizar su comentario a la *Metafísica*. Podemos comprender también qué procedimiento ha seguido. En este momento quisiéramos preguntarle a Alberto mismo por su intención, qué pretende realizar en esta colosal porción de su obra dedicada a Aristóteles. Nos da su respuesta en el inicio del comentario a la *Física*, que se ha convertido en un verdadero *locus* clásico, al que todos se atienen para iniciarse en los comentarios albertinos de Aristóteles:

---

241 Id., *Metaph.*, l. 1, tr. 4, c. 4, 52b.

242 Ibíd., c. 10, 60b.

243 Leopold Gaul, *Albert des Grossen Verhältnis zu Plato* (Münster: Aschendorff, 1913) 156. Afortunadamente, contamos con dos estudios recientes de Henryk Anzulewicz, "Die platonische Tradition bei Albertus Magnus. Eine Hinführung," in *The Platonic Tradition in the Middle Ages. A Doxographic Approach*, ed. Stephen Gersh and Maarten J.F.M. Hoenen (Berlin: Walter de Gruyter, 2002) 207-277; id., "Plato and Platonic/Neoplatonic Sources in Albert," in *A Companion to Albert the Great. Theology, Philosophy, and the Sciences*, ed. Irven M. Resnick (Leiden: Brill, 2012) 595-600.

> [1] Nuestra intención en la ciencia natural es satisfacer según nuestras posibilidades a los hermanos de nuestra Orden que nos ruegan desde hace ya varios años que les sea compuesto este libro de la *Física*, en el que retengan perfectamente la ciencia natural y se hagan idóneos para entender los libros de Aristóteles (...). [2a] Será nuestro método en esta obra seguir el orden y las afirmaciones de Aristóteles y declarar cuanto creemos sea menester explicar y probar, de tal manera que del texto mismo no se haga mención. [2b] Además, haremos aquí digresiones que aclararán las dudas que van apareciendo y socorrerán en lo que, siendo menos manifiesto en las palabras del Filósofo, dejó a algunos en la oscuridad. [3a] Separaremos toda esta obra por los títulos de los capítulos: donde el título manifiesta sencillamente la materia del capítulo, se señala tal capítulo como perteneciente a la serie de los libros de Aristóteles; [3b] allá donde en el título se advierte que se hace una digresión, añadimos lo que es introducido para suplir aquello que falta o para demostrar algo. Conduciéndonos de este modo, completaremos el mismo número y títulos de los libros que escribió Aristóteles. Añadiremos también algunas partes inacabadas y, en algún sitio, intercalaremos los libros que fueron omitidos que, o bien Aristóteles no escribió, o bien, si quizá lo hizo, no llegaron hasta nosotros. Esto, allá donde se haga, será advertido antes del tratado correspondiente.[244]

En primer término [1], Alberto nos declara su *intención*: responder al ruego de los hermanos predicadores, interesados en ese tiempo de turbulencia por conocer mejor la obra del Estagirita.[245] Se trata, en primer lugar, de cumplir una tarea común de investigación y, particularmente, sus obras tienen

---

244 Albertus, *Phys.*, l. 1, tr. 1, c. 1, Ed. Colon., p. 1, vv. 9-42; ed. Borgnet, pp. 1s.

245 «Tome cada uno de lo que más le guste. Lo que hemos dicho ha sido definido según las razones de los peripatéticos y no aduciendo nuestras propias afirmaciones, sino que nos hemos visto forzados más que instados por nuestros hermanos a decirlas» (id., *De causis*, l. 2, tr. 5, c. 24, Ed. Colon., p. 192, vv. 7-11; ed. Borgnet, p. 619).

una intención docente.[246] Hemos dicho ya que el comentario es más bien una paráfrasis, en la cual no se puede distinguir claramente dónde acaba la letra del Estagirita y dónde comienza la del comentarista. A esto mismo hace referencia Alberto en segundo lugar [2a], cuando dice que quiere evitar hacer mención directa al texto. Éste resulta integrado en sus palabras.[247] El Padre Geyer, en la edición coloniense de la *Metafísica*, se ha tomado la molestia no sólo de copiar la traducción llamada *Media* de la obra de Aristóteles, la más usada por Alberto, sino también distinguir las palabras del Estagirita de la paráfrasis mediante el uso de la cursiva que hemos procurado también nosotros reproducir. Ello nos permite observar también pequeñas variantes y sobre todo la destreza de Alberto para captar la letra a pesar de lo poco inteligible que resulta en muchas ocasiones el texto latino que tiene delante.[248]

Pero todo el comentario no se reduce a la paráfrasis. Es típico del comentario medieval mantener siempre despierta esa inquietud por la verdad de

---

246 Alberto nos explica cuál es el método del que enseña, a saber, no tanto implicar al estudiante en la farragosa investigación inductiva, sino facilitar su comprensión haciendo deductiva, en la medida de lo posible, la exposición: cf. id., *Metaph.*, l. 1, tr. 2, c. 10. Acerca de la dimensión comunitaria de la búsqueda científica: cf. Pierre Mandonnet, "Albert le Grand et la «Philosophia pauperum»," *Revue néo-scolastique de philosophie* 41 (1934) 230-262; Yves Congar, "«In dulcedine societatis quaerere veritatem». Notes sur le travail en équipe chez S. Albert et chez les Prêcheurs au XIIIe Siècle," in *Albertus Magnus, Doctor Universalis: 1280/1980*, ed. Gerbert Meyer und Albert Zimmermann (Mainz: Matthias-Grünewald, 1980) 47-57. Además, en el libro primero de la *Metafísica* se hace referencia a la epístola *Sobre la naturaleza del alma y sobre su contemplación*, que dice haber sido compuesta con otros camaradas: cf. Albertus, *Metaph.*, l. 1, tr. 1, c. 5, 7b.

247 Sin embargo, «al tratar la *Ética a Nicómaco* y la *Política* Alberto cambió de método. En el resto de sus escritos hace las precisas interrupciones donde discute el parecer de los árabes y judíos y considera mejor aquel sentido más creíble que, según su opinión, el Estagirita quería dar a sus palabras. Tales interrupciones son denominadas digresiones (...). Un comentario personal, como los que santo Tomás escribiera más tarde, sólo sería compuesto por Alberto sobre la *Política*. Ahí se encuentra el texto separado claramente de las explicaciones»: Hieronimus Wilms, *Albert der Grosse* (München: Josef Kösel und Friedrich Pustet, 1930) 99. Conviene advertir que existen dos obras albertinas sobre ética, a saber, un comentario de la *Ética a Nicómaco* (Ed. Colon., t. 14, pars 1 et 2) y una exposición escolástica de la doctrina ética (Borgnet, vol. 7).

248 «Es ciertamente digno de admiración cómo Alberto haya intuido el verdadero sentido del Filósofo a partir de un enmarañado ovillo de palabras»: Bernhardus Geyer, "Prolegomena," in *Metaphysica*, ed. id., *Alberti Magni Opera Omnia*, vol. 16.1 (Münster: Aschendorff, 1964) xi.

las cosas mismas que motiva a los autores a formular preguntas al texto. De ahí que sea típico de los comentarios a la Escritura, por ejemplo, la intercalación de *quaestiones* suscitadas por las palabras sagradas. Este método parece resonar en las "digresiones" [2b] de que con tanto gusto hace uso Alberto. Se trata de *excursus*, diríamos hoy, en que se abandona por un momento el razonamiento del autor glosado para resolver una duda, para profundizar, etc. Vemos en las páginas de nuestra traducción que muchas de estas digresiones tienen como objeto refutar las doctrinas presentadas con mucho más detenimiento de lo que lo hace Aristóteles.[249] El que observa de qué modo está distribuido el contenido de las distintas obras notará que, por lo general, las digresiones abundan más en los primeros libros que en los últimos. La explicación de este fenómeno no parece haya de ser buscada en un plan muy elaborado sino quizá en el apresuramiento por querer terminar el comentario. De hecho, el estilo cargado de repeticiones y el poco detenimiento en confeccionar literariamente los contenidos parecen dar a la obra albertina cierto aire de magistral improvisación. No podría ser de otra manera, dado su vasto volumen.

El texto arriba citado dice en último término [3a] que el comentario recibe el mismo título que las obras mismas del Estagirita. A su vez, el contenido es anunciado en las cabeceras de cada capítulo. Además [3b], la digresión está señalada como tal en el título del capítulo correspondiente, de forma que resulte notorio para el lector. Según Alberto, habrán de ser añadidos incluso libros enteros que se hayan perdido o bien Aristóteles dejara sin escribir.[250] Podemos pensar que el primer libro del comentario al escrito llamado *De causis* constituye precisamente esto, pues la paráfrasis como tal no comienza hasta el libro segundo.

---

249 Acerca de las digresiones en el comentario de la *Metafísica*: cf. Gustav Endriss, "Albertus Magnus als Interpret der aristotelischen Metaphysik," *cit.*, pp. 9ss.

250 Como también dice en otra parte: «En este libro como en los demás seguiremos a Aristóteles sin dejar de añadir lo que, de otros y de nosotros mismos, veamos resulte útil ser añadido» (Albertus, *De gen.*, l. 1, tr. 1, c. 1, ed. Borgnet, p. 347).

Parece que Alberto no hace gran hincapié en la división del texto y, de hecho, tampoco los estudiosos actuales suelen hacer gran referencia a ella. No obstante, enseguida se convertirá en el método escolástico típico, con un esquematismo minucioso que a veces resulta cargante, como el que sigue estrictamente santo Tomás de Aquino, por poner un ejemplo eminente. Alberto sigue un procedimiento semejante en sus comentarios a la Escritura. Sin embargo, no deja de tener interés detenerse en la división del texto aristotélico. Los comentarios suelen estar ordenados en tres niveles. En primer lugar, en "libros," siguiendo la distribución de las obras mismas tal como han sido recibidas por la tradición. Ni que decir tiene que Alberto nunca dudó de la unidad de la *Metafísica*, al contrario de la crítica moderna. El segundo nivel es el del "tratado" que engloba un discurso de cierta envergadura, mientras que el tercer nivel es el del "capítulo" que corresponde, bien con una pequeña perícopa del texto, bien con una digresión. Por eso los capítulos del comentario no coinciden con los capítulos de cada libro de Aristóteles que reproducen nuestras modernas ediciones, sino que suelen corresponder a un pasaje más reducido con cierta unidad significativa. Así pues, según Alberto, cada capítulo es capaz de abordar una cuestión determinada de un modo suficientemente completo.

* * *

Se ha discutido bastante acerca del contenido de los comentarios de Aristóteles, cuestionando si se lee en ellos la opinión de Alberto o más bien éste se habría limitado a la enseñanza de lo que podríamos denominar, en términos modernos, una historia de la filosofía.[251] Ciertamente, acabamos de ver que el propósito de san Alberto parece más bien el segundo que el primero. Además, esto quizá podría verse confirmado con otras declaraciones como

251 El gran defensor del desapego de las doctrinas comentadas es Narni, sobre todo en "La posizione di Alberto Magno di fronte all'averroismo," *cit.*, pp. 119-150. Una aguda crítica de su tesis se encuentra en Van Steenberghen, *La Philosophie au XIIIe Siècle, cit.*, pp. 294ss.

las que siguen, en las que él mismo muestra querer separarse de las posiciones de los "peripatéticos:"

> Sólo tomamos la palabra sobre asuntos físicos, buscando más exponer el pensamiento de los peripatéticos en aquello que estudiábamos que querer aducir además algo de nuestro saber: sostendremos acaso más nuestra propia opinión en los tratados teológicos, si Dios nos concede pronunciarlos.[252]

Según tales palabras uno podría decir que Alberto se tiene por teólogo y cuando habla de asuntos filosóficos lo hace sólo como maestro de una ciencia que le es extraña y de cuya falsedad o verdad se abstiene de juzgar. Debemos, pues, hacernos la pregunta por la razón de semejante distanciamiento. Se diría que tiene miedo de que recaigan sobre él las acusaciones dirigidas contra la sospechosa "nueva" filosofía:

> Tampoco dije yo nada en este libro sino exponiendo lo que ha sido dicho, proporcionando las razones y las causas. Como en todos los libros físicos, nunca dije nada mío, sino que expuse las opiniones de los peripatéticos tan fielmente como pude. Esto lo digo por algunos ociosos que, buscando solaz de su esterilidad, no buscan en los escritos sino lo que puedan reprender y, puesto que son estúpidos en su esterilidad, para no parecer los únicos estúpidos tratan de poner una mancha en los elegidos. Éstos mataron a Sócrates, obligaron a huir a Platón desde Atenas hasta la Academia e, intrigando contra Aristóteles, le forzaron a salir también a él (...). Quienes están en la comunicación del estudio son como el hígado en el cuerpo. En todo cuerpo está el humor de la hiel que, evaporándose, amarga todo el cuerpo (cf. Ps. Hippocrates, *De locis in homini*, 10, 14). Así en el estudio siempre hay algunos que son varones amarguísimos y biliosos que mueven a

252 Albertus, *De som. et vigil.*, l. 3, tr. 1, c. 12, ed. Borgnet, p. 195.

> todos a la amargura y no les permiten buscar la verdad en la dulzura de la comunidad.[253]

Como se puede apreciar, Alberto hubo de enfrentarse a duras dificultades en el mundo académico. Estos testimonios nos permiten hacernos cargo del impacto personal que en él provocaron los acontecimientos de los que tenemos noticia histórica. Un buen motivo para darse cuenta de la rectitud de sus intenciones y de la profunda conciencia de servicio eclesial con la que llevaba a cabo su trabajo puede apreciarse en el uso de términos teológicos como el de "elegidos," que aparece en el texto.[254] Alberto no creía separarse de su misión de maestro de teología, de Padre predicador y más tarde, finalmente, de Obispo, cuando enseñaba esas materias, como lo prueba el uso de versos de la Escritura para defender la cuasi inspirada verdad que resplandece tras la filosofía cuando es verdadera. En efecto, su convicción de la validez de los conocimientos filosóficos es tal que, si bien no son suficientes para fundar la teología, que debe apoyarse en la efectiva revelación de Dios y no en razonamientos humanos, sí son útiles cuando son rectamente aprovechados para la ciencia sagrada:

> Respondemos que no se deben introducir las razones filosóficas para asentir a la fe, sino que ésta se prueba a priori, merced a la inspiración del Espíritu Santo, o bien a posteriori por los milagros que manifiestan la divina potencia y la verdad de la filosofía (...). Pero pueden ser inducidas de modo secundario y resultan útiles sobre todo contra los filósofos que, al haber sido educados en términos científicos, se les hace natural hasta el punto de no poder acoger nada sin una palabra científica.[255] Y por ello los santos utilizan sus propias razones contra ellos en orden al asentimiento de la fe. Esto no es un inconvenien-

---

253 Id., *Pol*, l. 8, c. 6, ed. Borgnet, pp. 803s..

254 Nótese que este título no lo aplica a sí mismo tanto cuanto a los grandes filósofos de la Antigüedad (!).

255 Alude posiblemente a Aristoteles, *Metaph.*, l. 2, c. 3, 994 b 32ss.

> te y nos adherimos a las razones aducidas a este respecto. Por lo tanto, es clara también la razón de todos los que pueden objetar contra esto, aunque algunos ignorantes quieran criticar de todas las maneras posibles el uso de la filosofía y principalmente esto sucede entre los predicadores:[256] cuando nadie les replica, execran cuanto ignoran, comportándose como animales sin entendimiento.[257]

Los "predicadores" aludidos por este texto han sido identificados por Gilson entre otros como los miembros de la Religión que profesaba san Alberto.[258] Quizá ello podría verse reforzado por la referencia a la 'comunidad' que aparece en el anterior pasaje de la *Política* que citamos, pues el ámbito del que se habla ahí podría ser relacionado más fácilmente con el *Studium* dominicano que con la Universidad de París. No obstante, el paso que comenta la epístola del Pseudo Dionisio parece más bien señalar la circunstancia misma de la alocución espiritual, pudiendo ésta ser pronunciada por cualquiera. Por otra parte, resultaría difícil que en un ambiente de desdén hacia la filosofía, se dieran tales y tan insistentes ruegos de sus hermanos por las explicaciones a las que dice Alberto responder.

Entonces, ¿qué postura tomar respecto al contenido de los comentarios? Weisheipl ha proferido sentenciosamente su respuesta: «Ninguno puede decir, como algunos han dicho, que Alberto no haya tomado esas obras [los comentarios de Aristóteles] en serio o que no exprese su propio pensamiento.»[259] Una vez más, hemos de recordar que Alberto vive un conse-

---

256 La frase que sigue y cierra el texto es una cita implícita probablemente de 2 Pe 2, 12, o acaso de su paralelo en Iud 10, como señala la edición coloniense.

257 Id., *Super Dion. Myst. Theol.*, VII, Ed. Colon., p. 504, vv. 11-32 = *In Epist. Dion.*, VII, §2, Borgnet, p. 910. Acerca del tema de la razón y la fe en san Alberto Magno se ha escrito bastante. Puede consultarse como muestra: Grabmann, *Der heilige Albert der Grosse. Ein wissenschaftliches Charakterbild, cit.*, pp. 9s.; Walter Senner, *Alberts des Großen Verständnis von Theologie und Philosophie* (Münster: Aschendorff, 2009).

258 Cf. Gilson, *La filosofía en la Edad Media, cit.*, p. 496; van Steenberghen, *La Philosophie au XIIIe Siècle, cit.*, pp. 275ss.

259 James A. Weisheipl, "Albert the Great and Medieval Culture," *The Thomist* 44 (1980) 494.

cuente compromiso con la verdad de las cosas mismas. Por consiguiente le interesa hasta cierto punto explicar con lealtad lo que realmente pensaban cuantos se equivocaban más, como los materialistas, pero también y sobre todo, las ideas de los que se equivocaban menos, como Aristóteles. El haber negado la propia autoría de las enseñanzas por él expuestas parece más bien un gesto de modestia, porque las tiene por la verdadera ciencia sin más, fruto del trabajo de muchas generaciones de filósofos.[260] Que de vez en cuando se separe de los dichos de los filósofos es claro, pero también lo es su oportuna y abierta declaración, sin omitir jamás su respectiva refutación. Su hermenéutica de los autores paganos, como hemos dicho varias veces, es ante todo filosófica —lo que no impide que esté iluminada por la fe— y es contrastada siempre con la verdad de las cosas. De esta manera, tiene razón Twetten cuando dice que «Alberto no aparece presentando las opiniones de los heterodoxos como necesarias e inevitables en filosofía, como filosóficamente convincentes o inatacables.»[261] Es la razón misma quien indica la fal-

---

260 Sobre la humildad del comentarista: «Aunque no nos consideremos suficientemente capaces para tal obra [la inteligencia de los libros de Aristóteles], no obstante, no pudiendo ignorar las peticiones de los hermanos, que hemos rechazado muchas veces, sólo la tomamos sobre nuestros hombros, tras ser vencidos por las peticiones de algunos» (Albertus, *Phys.*, l. 1, tr. 1, c. 1, Ed. Colon., p. 1, vv. 14-18; ed. Borgnet, p. 4). «Éstas son las razones de Aristóteles y de algunos peripatéticos, según lo mejor que pude entender» (ibíd., l. 8, tr. 1, c. 3, Ed. Colon., p. 556, vv. 39-41; ed. Borgnet, p. 529). Sobre la exposición simultánea de Aristóteles y de la filosofía sin más: «Nos esforzaremos por transmitir el orden de las palabras de Aristóteles y, a la vez, la ciencia misma, de modo que en este trabajo y ciencia se tenga también conocimiento de las palabras de Aristóteles» (Albertus, *Post. An.*, l. 2, tr. 5, c. 2, ed. Borgnet, p. 232).

261 David B. Twetten, "Albert the Great, Double Truth, and Celestial Causality," *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 12 (2001) 346. Dice también: «Alberto está principalmente interesado en notificar cuanto los filósofos han dicho valorándolos a la luz de la verdad *filosófica*, incluso cuando él personalmente se opone a ellos» (ibíd., p. 344). Pero no se debe pensar que cualquier material sea apreciado de la misma manera, pues Alberto ha aprendido de Aristóteles que cada campo posee su método y, por tanto, se ha de proceder de manera diferente: «Alberto Magno propone una teoría de los géneros literarios filosóficos que, aunque susceptible de excepciones (...), puede explicar válidamente la ausencia de la noción de creación en la física aristotélica, pues se halla situada a un nivel superior en la reflexión metafísica»: Alfredo Franchi, "Alberto Magno e le origini della nozione di causalità efficiente. La teoria delle cinque cause nei «Quidam» del V «Metaphysico-

sedad de las doctrinas, no siendo menester acudir a una racionalidad distinta de la filosofía para ver sus propias limitaciones cuando yerra.

Así pues, la mejor guía para juzgar lo que piensa Alberto es sencillamente atender a lo que dice en cada momento. Por ejemplo, así se expresa en otra obra: «En el libro sobre los *Meteoros* diremos algo también sobre este asunto según las sentencias de los filósofos. Ahora bien, cuanto allí digamos serán opiniones de otros, mientras aquí hemos escrito nuestra opinión.»[262] Al contrario de otros filósofos medievales, introduce de modo significativo el uso de la primera persona e incluso de un vigoroso *ego* con que precede sus valoraciones personales haciéndonos así fácil distinguir dónde está su aportación.[263]

De continuo nos topamos con indicaciones que nos permiten estar seguros de su adhesión a los asertos que explica. Muy comúnmente usa la tercera persona valiéndose de palabras que nos permiten tener presente que el parecer aclarado corresponde al filósofo en cuestión y no a él mismo. Si se trata de una exposición más larga, no tiene cuidado en hacerla de modo enunciativo, pero no sin antes avisarnos que va a explicar el pensamiento de otro. Al final, no se olvida de reprobarla si está en desacuerdo o de alabarla si concuerda. Incluso muestra alguna vez los puntos positivos de una teoría que en su conjunto es falsa; y también lo contrario, es decir, advierte los errores en una filosofía por lo general veraz (como sucede en Aristóteles).

---

rum»," *Sapienza* 33 (1980) 183. Corrobora sus palabras con la siguiente cita: «Sobre el inicio del mundo de una manera habla el científico natural, de otra el metafísico y de otra el teólogo, quien es el único que investiga las cosas divinas» (Albertus, *Phys.*, l. 5, tr. 1, c. 6, Ed. Colon., p. 415, vv. 31-33; ed. Borgnet, p. 369).

262 Albertus, *De natura locorum*, tr. 1, c. 7, Ed. Colon., p. 14, vv. 43-47; ed. Borgnet, p. 544. Igualmente: «Queremos mostrar primero lo que han dicho los peripatéticos acerca de esta cuestión y después nuestro saber. Manifestamos también en qué se parecen y en qué se diferencian de lo que han dicho los demás peripatéticos» (id., *De anima*, l. 3, tr. 3, c. 6, Ed. Colon., p. 215, vv. 32-35; ed. Borgnet, p. 378).

263 Cf. Van Steenberghen, *La Philosophie au XIIIe Siècle*, *cit.*, pp. 297ss.; Mechthild Dreyer, "Albertus Magnus," in *A Companion to Philosophy in the Middel Ages*, ed. Jorge J. E. Gracia and Timothy B. Noone (Oxford: Blackwell, 2003) 99.

Alberto no es un autor que deje pasar en silencio sus fuentes, mentándolas frecuentemente, pese a su escasa autoridad e incluso, en ciertas ocasiones, insignificancia.

En cierta ocasión se hace referencia a la opinión de los peripatéticos manteniendo alguna reluctancia para adherirse a lo dicho; podemos hallar esas declaraciones precisamente en los libros finales de la *Metafísica*.[264] Sin embargo, estos textos concuerdan perfectamente con lo que se dirá más adelante en ese complemento de la *Metafísica* en que consiste el libro *De causis*, donde nos aclarará que, en ambos libros, *Aristóteles* —no Alberto— estaba hablando sin tocar toda la verdad del negocio, sino más bien ciñendo el discurso a la disputa de las opiniones de otros.[265] Efectivamente, el examen de la opiniones de los filósofos adquiere una especial relevancia tratándose de la filosofía primera, puesto que ésta es una ciencia universal y en ella no se pueden discriminar por partes los contenidos, sino que todos han de ser tocados a la vez:

> En las ciencias particulares mezclamos las dudas sobre el asunto investigado no a la vez sino con cada una de las cosas que habían de ser tratadas. Pero en esta sabiduría universal que se ocupa de los principios de las demás ciencias, han de ser determinadas todas las dudas a la vez y diciéndolas de muchas maneras. En efecto, conviene discurrir a partir de las palabras distinguidas de diversos modos, lo que no puede hacerse si no han sido distinguidas primero. De igual modo hemos de dirigirnos a las cuestiones comunes, cosa que no puede hacer-

264 «Respecto a lo que diremos en lo que sigue, que ninguno piense que diremos algo de nuestra propia opinión, como tampoco lo dijimos en cualquier otro de los libros naturales, sino sólo manifestaremos las opiniones de los peripatéticos respecto a tales sustancias, dejando a otros el juicio sobre si sea verdadero o falso lo que dicen» (Albertus, *Metaph.*, l. 11, tr. 3, c.1, Ed. Colon., p. 482, vv. 23-29). También: «Tenga lugar aquí el fin de esta disputa en la que no dije nada según mi propia opinión sino que todo fue dicho según la opinión de los peripatéticos y quien quiera probar esto, que lea con atención sus libros y no a mí y les alabe o reprenda a ellos» (ibíd., l. 13, tr. 2, c. 4, Ed. Colon., p. 599, vv. 61-66).

265 Cf. id., *De causis*, l. 2, tr. 1, c. 1, Ed. Colon., p. 59, v. 37 – p. 60, v. 5.

> se tampoco si las preguntas no han sido previamente ordenadas. No es la intención de la sabiduría, que explica todo, ocultar, sino declarar con antelación sus intenciones para que se sepa mediante cuáles principios y pruebas se llega hasta aquello y cómo sean éstos.[266]

Esto aclara por qué, según su parecer, haya de extenderse largamente también en el comentario de los presocráticos. Con lo cual acabamos retornando a lo que comentamos cuando comenzábamos a prestar atención a la doxografía en san Alberto Magno, a saber, que sin ser parte del objeto de la *Metafísica*, los distintos pareceres de los filósofos deben ser tenidos en cuenta y criticados oportunamente en este lugar. Esto es justamente a lo que procede tras la declaración metodológica que acabamos de citar y en lo que se entretiene, como hemos visto, en los tres últimos tratados del comentario del primer libro de la *Metafísica*.

3.2. El texto: fecha de composición y ediciones

En la introducción al volumen correspondiente de la edición coloniense,[267] explica Geyer que el comentario de Alberto consiste en la paráfrasis de la así llamada traducción *Media* de la *Metafísica*. Esta versión posee el déficit de estar privada del libro *Kappa*, que luego sí trasladará Moerbeke (y oportunamente comentará santo Tomás). Parece asimismo haber sido escrita hacia el final del siglo XII, por más que no tengamos noticias suyas hasta un siglo más tarde.[268] Esta carencia es suplida por Alberto con el comentario de los libros *Mu* y *Nu*, que no suelen verse comentados en el Medioevo. Por lo demás, la paráfrasis es prácticamente una primicia en el occidente latino medieval. Sólo

---

266 Id., *Metaph.*, l. 3, tr. 1, c. 1, Ed. Colon., p. 106, vv. 11-26.

267 Cf. Geyer, "Prolegomena," *cit.*, p. vii.

268 Cf. Gudrun Vuillemin-Diem, "Praefatio," in *Metaphysica. Lib. I-X, XII-XIV. Translatio Anonyma sive 'Media'*, ed. id., *Aristoteles Latinus* (Leiden: Brill, 1976) xix-xxiv; Josef Brams, "Der Einfluß der Aristoteles-Übersetzungen auf den Rezeptionsprozeß," in *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter. Von Richardus Rufus bis zu Franciscus de Mayronis*, ed. Ludger Honnefelder et alii (Münster: Aschendorff, 2005) 34-37.

debió de ser precedida por el comentario a la *Metafísica* de Adam de Buckfield y el de otro autor, éste anónimo.[269] Esta singularidad, unida a la gran erudición y no precisamente falta de luces del maestro de Colonia, explica la gran difusión y éxito que tuvo su obra en la posterioridad más inmediata, fama probada por la gran cantidad de manuscritos conservados.

En orden a determinar la fecha de composición, explica Geyer su situación en el *corpus*, situándola al final de los comentarios de Aristóteles. A tenor de la intención de Alberto, la *Metafísica*, una vez acompañada del tratado *De causis*, corona el edificio del comentario del Estagirita. Por ello concluye que se hubo de componer tras las otras obras, como el mismo Alberto declara mediante sus reenvíos. Además, la traducción de Moerbeke no fue ampliamente recibida hasta 1270, lo cual nos proporciona un término *ad quem* para averiguar la fecha de composición. Por otra parte, la versión *Media* se usaba desde 1250, que significa un término *a quo*.[270] Sin duda, la paráfrasis albertina se sitúa en ese intervalo. De esta manera, contando con la fecha de 1261 como conclusión de los tratados sobre los animales, Geyer cree que la obra fue compuesta en torno a 1262 o 1263 y le parece poco probable que sea mucho más tardía.[271]

---

269 Cf. Ashley, "Albertus Magnus on Aristotle's *Metaphysics*, Bk. I, Tr. 1," *cit.*, p. 138. Geyer compara el comentario de Buckfield (desarrollado sobre la versión *Vetus* de la *Metafísica*) con el de Alberto y encuentra ciertos paralelismos literarios que empero no considera una prueba concluyente de que éste tuviera entre las manos la obra de aquél. También observa que el comentario de Alberto es el único del que tiene noticia cuya base sea la traducción *Media*: cf. Geyer, "Prolegomena," *cit.*, p. ix. Asimismo escribe: «Alberto sitúa su explicación en la traducción *Media* fundamentalmente y usa a la vez ocasionalmente la *Vetus* y la *Metaphysica nova*. Sin el texto de la *Media*, que hasta entonces no había sido publicado, el comentario de Alberto no sería explicable»: Bernhard Geyer, "Albertus Magnus und die Entwicklung der scholastischen Metaphysik," in *Die Metaphysik im Mittelalter*, ed. Paul Wilpert (Berlin: Walter de Gruyter, 1963) 7.

270 Cf. Geyer, "Prolegomena," *cit.*, p. x; James A. Weisheipl, "Albert's Works on Natural Science (*libri naturales*) in Probable Chronological Order," in *Albertus Magnus and the sciences. Commemorative Essays*, ed. id. (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1980) 576.

271 Cf. Geyer, "Prolegomena," *cit.*, p. viii.

No obstante, la datación que ha proporcionado Weisheipl,[272] en un estudio posterior al de Geyer y cuya cronología es más aceptada en la actualidad, coloca la paráfrasis de la *Metafísica* entre los años 1264 y 1267.[273] Como Geyer, este autor se funda en que el texto hace numerosas referencias a todos los comentarios de Aristóteles, dados ya por concluidos. Aunque duda de la datación exacta de las obras lógicas, le parece no pudieron ser compuestas antes del periodo en que Alberto fuera provincial de la provincia de Teutonia, que se desarrolló entre los años 1254 y 1257, época a la que debe de remontarse también el comentario al tratado *De anima*. Así pues, la paráfrasis a los libros de la filosofía primera hubo de ser escrita después, mientras Alberto vivía como obispo emérito con su hermano Enrique en el convento de Würzburg.

* * *

El comentario albertino a la *Metafísica* de Aristóteles ha sido impreso en cuatro ocasiones, tantas como se ha emprendido el trabajo de hacer pública la obra completa. La primera es la versión que se produjo en Venecia durante 1494. Después vio la luz en Lyon en 1651 una nueva edición llevada a cabo por Jammy. Debemos agradecer a Borgnet una nueva reproducción integral de los escritos albertinos, la cual apareció en París el año 1890; ésta sigue siendo hasta ahora la edición más moderna en que se encuentra la totalidad de la obra, con excepción de los trabajos que, encontrándose inéditos, han sido ya reproducidos en la edición coloniense. Gracias a la Universidad de Waterloo, estas dos últimas ediciones son completamente accesibles por internet; incluso pueden realizarse búsquedas electrónicas de algu-

---

272 Cf. Weisheipl, "Albert's Works on Natural Science (*libri naturales*) in Probable Chronological Order," *cit.*, ibíd.

273 Posteriormente, Anzulewicz ha confirmado la fecha de 1264: cf. Henryk Anzulewicz, *De forma resultante in speculo. Die theologische Relevanz des Bildbegriffs und des Spiegelbildmodells in den Frühwerken des Albertus Magnus*, vol. 1 (Münster: Aschendorff, 1999) 16.

nas obras, aunque entre éstas aún no se encuentra, desgraciadamente, la *Metafísica*.[274]

El siglo pasado ha conocido el sucederse de varios tomos de la primera edición crítica de la obra de san Alberto Magno. Está siendo llevada a cabo por el Albertus Magnus Institut, que actualmente tiene su sede en Bonn. Los volúmenes son impresos en Münster, donde se encuentra la editorial Aschendorff. No obstante, se ha convenido en llamar a esta edición "Coloniense," relacionándola con la ciudad que vio nacer el Instituto, honrando así el lugar en que enseñó el santo Doctor de la Iglesia y hoy reposan sus restos. El ejemplar que reproducía el comentario a la *Metafísica* fue preparado por B. Geyer e impreso por primera vez en 1960. El trabajo de toda la edición crítica no es sino digno de elogio, por la extrema minuciosidad con que está siendo llevado a cabo. Además, recientemente, en 2011, ha sido también desarrollada y puesta al alcance del público la versión digital de esta misma edición, con todas las ventajas que tal soporte ofrece.[275] Por gentileza de dicho Instituto, reproducimos junto a nuestra traducción el texto latino de esta edición crítica.[276]

3.3. La presente traducción

Ofrecemos aquí la primera traducción íntegra del primer libro de la paráfrasis de Alberto Magno sobre la *Metafísica* de Aristóteles.[277] La realidad de

---

274 La dirección web del proyecto es: http://albertusmagnus.uwaterloo.ca.

275 Se puede acceder a una demostración gratuita en: http://demo.albertus-magnus-online.de/.

276 Cf. Albertus Magnus, *Metaphysica, Libri quinque priores*, ed. B. Geyer, vol. 16.1, *Opera omnia* (Münster: Aschendorff, 1960).

277 Algunos párrafos de *Metaph.*, l. 1, tr. 1, c. 3, 4; tr. 2, 10; tr. 3, c. 11; l. 2, cc. 12, 13; l. 4, tr. 1, c. 4; l. 5, tr. 6, c. 7 ya aparecieron en español, traducidos por Clemente Fernández, *Los filósofos medievales. Selección de textos*, vol. 2 (Madrid: BAC, 1980) 151-199. En el apéndice de su obra, de Libera (*Métaphysique et noétique. Albert le Grand, cit.*, pp. 367ss.) incluye la traducción francesa de *Metaph.*, l. 1, tr. 1, cc. 1-2. En francés se encuentra la mayor sección traducida de la *Metafísica*, por Isabelle Moulin, ed., *Albert le Grand. Métaphysique livre XI, traités 2 et 3* (Paris: Vrin, 2009). Existe otra traducción parcial al alemán de S. Donati, correspondiente a *Metaph.*, l. 1, tr. 1, cc. 1-3, en Albertus-Magnus-Institut, ed., *Albertus Magnus und sein System der Wissenschaften. Schlüsseltexte in Übersetzung Lateinisch – Deutsch* (Münster: Aschendorff, 2011) 279-307. Finalmente, en Albert Fries und Willehad Paul Eckert, ed., *Albertus Magnus. Ausgewählte Texte. Lateinisch – Deutsch*

la persistente marginación de la filosofía de este doctor de la Iglesia, aún a pesar de los esfuerzos realizados desde el siglo pasado, anima a añadir una a las aún muy pocas traducciones de su obra. Hace ya casi un siglo, cuando comenzaba el redescubrimiento del pensamiento del Obispo de Ratisbona, gracias a la declaración papal de doctor de la Iglesia, dejó dicho Grabmann que la metafísica de Alberto esperaba «aún una exposición sintética.»[278] Hoy contamos con muchos más estudios al respecto, entre los que podemos destacar las casi doscientas páginas consagradas a la metafísica en el *Companion to Albert the Great* recientemente publicado.[279] Sin embargo, la cantidad de trabajos en español continúa siendo muy pequeña.

Por otra parte, también debemos lamentar que el dominio de la lengua latina no se vea demasiado difundido en nuestros días. Si Zell se quejaba de las carencias de su estudio en los gimnasios alemanes del siglo XIX,[280] ¿qué diremos nosotros sobre la España del XXI? Ello constituye también un buen motivo para facilitar el acceso a un material que corre el riesgo de estar reservado a especialistas cuando podría tener interés para cualquiera interesado en la metafísica.

Hemos intentado ofrecer al lector una traducción lo más pegada al texto posible. Quienes se dedican al estudio de la filosofía medieval, al leer las traducciones modernas, sufren el enojo de giros expresivos que embozan determinados tecnicismos que es menester reconocer para apreciar el alcance exacto del contenido. El buen propósito que nos planteamos para luchar contra esta dificultad no es fácil seguirlo con cualquier autor, pero de modo singular con Alberto. La manera repetitiva de usar determinados vocablos, el abuso de las conjunciones copulativas y consecutivas o la constitución de larguísimas oraciones a base de subordinadas —en lo que se apre-

---

(Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2012) se puede encontrar la traducción alemana de breves pasajes pertenecientes a la *Metafísica* y a otras obras, distribuidos por orden sistemático.

278 Cf. Grabmann, *Der heilige Albert der Grosse. Ein wissenschaftliches Charakterbild, cit.*, p. 20.

279 Cf. Irven M. Resnick, ed., *A Companion to Albert the Great. Theology, Philosophy, and the Sciences* (Leiden: Brill, 2012) 541-724.

280 Cf. Zell, "Albert Magnus als Erklärer des Aristoteles," *cit.*, pp. 166-78.

cia acaso el origen germánico de Alberto— hacen el texto de pesada lectura. También esto estorbaría la inteligencia para el lector moderno. Por ello, hemos intentado reducir al máximo estas incomodidades, procurando a la vez ser lo más fieles posibles al contenido. En fin, pretendemos reproducir todo lo dicho en el original, suprimiendo o añadiendo sólo lo que sea menester en aras de salvar la sintaxis castellana.

Esta fijación con la literalidad cobra un interés especial ante el tipo de texto con que nos confrontamos. Como hemos repetido varias veces, la *Metafísica* de Alberto es una paráfrasis de la homónima obra de Aristóteles. En la edición crítica, que hemos tomado como base para la traducción, Geyer se tomó el trabajo de identificar en el texto albertino los vocablos procedentes de las traducciones latinas del Estagirita. Estas palabras están en la edición coloniense y en nuestra traducción en cursiva. Se pueden comparar con la traducción que hemos añadido de la versión *Media* de la *Metafísica* en latín. Tal versión castellana del texto aristotélico está lejos de servir a nadie para conocer el tenor original de la obra del filósofo macedonio, puesto que refleja la difícil inteligibilidad de aquella traducción latina del texto griego. Si se paragonan las expresiones de Alberto con tal edición medieval, vemos que a veces se aparta de sus palabras, como hemos intentado asimismo sacar a relucir en la traducción.

Nuestro texto sigue la división en tratados y capítulos del primer libro de la *Metafísica*, que se remonta al mismo Alberto. Esta sola distribución permite comparar el texto con cualquiera de las ediciones. Además, puesto que ya ha cumplido más de cincuenta años la edición crítica, nos hemos consentido prescindir de añadir las páginas de la edición Borgnet, conformándonos tan sólo con anotar la paginación de la Coloniense. Entre corchetes aparece la indicación de cada página en números árabes y una letra indica junto a ellos si nos encontramos en la columna de la izquierda (a) o de la derecha (b), como es costumbre en estos casos. Prescindimos de referencia alguna a los versos numerados de la edición crítica pero conservamos la misma división en párrafos de ésta, facilitando así la localización de un pasaje. Asimismo, al traducir nos hemos guiado fundamentalmente

de la puntuación de Geyer, quien por lo general capta a la perfección el significado.

También reproducimos las notas aclaratorias de la edición crítica, las cuales resultan de gran utilidad para hallar las numerosas referencias internas o a otras obras que hace Alberto y para localizar referencias a las numerosas fuentes. Hemos tratado de completar los datos que Geyer ofrecía con algunos estudios más modernos y con lo que modestamente hemos logrado aportar. También hemos adjuntado alguna explicación con el fin de facilitar la lectura al público no familiarizado con la escolástica medieval.

* * *

Nos podríamos alargar aquí explicando los motivos por los cuales hemos elegido tal o cual término para traducir ésta y aquella otra palabra latina. Para los casos particulares, nos remitimos a las referencias que se incluyen en nota ante la primera aparición de determinada palabra. Por la importancia que tiene en relación con la metafísica, conviene reproducir aquí lo que en su momento escribiera Ducharme: «Cuando habla estrictamente, san Alberto no emplea *existere* y *existentia* sino en un sentido muy preciso, determinado enteramente por la etimología. *Existere*, *sistere ex*, quiere decir *proceder de* y designa el acto que conviene a un efecto en virtud de su aparición en el universo bajo la influencia de un agente exterior.»[281] Aunque en algunas ocasiones, siguiendo esta sugerencia de Ducharme, trasladamos *existere* como "venir a la existencia" e incluso alguna vez como "emanar," generalmente hemos optado por traducirlo como "existir." Una vez generadas, las cosas que "llegan a la existencia" permanecen como existentes, participio de presente que usa mucho Alberto pero que haría difícil el texto castellano si siempre se utilizara. Por lo demás, el verbo "existir" español traduce también muchas veces el *esse* latino.

---

281 Ducharme, "«Esse» chez saint Albert le Grand. Introduction à la métaphysique de ses premiers écrits," *cit.*, p. 212.

Por último, aclaramos que hemos hecho uso del tecnicismo "quididad" para traducir *quidditas*, que también es un neologismo para el latín. El *suppositum* latino que traduce el griego ὑποκείμενον aparece como "sustrato," pues el verbo "suponer" posee un significado gnoseológico que enturbiaría la intención comunicativa. También puede ser encontrado el participio *subiecto/a* como adjetivo de la materia o la sustancia, hablándose de ellas como "subyacentes."

4. BIBLIOGRAFÍA

La siguiente literatura pretende ofrecer una visión completa de las publicaciones pertinentes para estudiar los temas que toca Alberto Magno en el primer libro de la *Metafísica*. Por lo tanto, no hemos sido exhaustivos respecto de la literatura especializada en algunos temas cercanos, como la ontología de la composición hilemórfica, la teología natural o la relación entre filosofía y teología revelada, aunque se encuentran varios estudios que pudieran servir como punto de partida para una investigación sobre tales particulares. Sin embargo, sí hemos procurado prestar especial atención a las obras en lengua castellana. Una bibliografía más amplia puede encontrarse en los trabajos preparados por I. M. Resnick en 2004 y 2012, junto a la nota de B. Tremblay aparecida en 2006.

AA. VV. *Alberto Magno. Atti della Settimana Albertina, celebrata in Roma nei giorni 9-14 Nov. 1931*. Roma: Pustet, 1931.

AA. VV. *Sant'Alberto Magno. L'uomo e il pensatore*. Milano: Massimo, 1982.

AA. VV. *Mélanges offerts au R. P. Ferdinand Cavallera*. Toulouse: Bibliotèque de l'Institut Catholique, 1948.

Aertsen, Jan A. *Medieval Philosophy and the Trascendentals. The Case of Thomas Aquinas*. Leiden: Brill, 1996. Versión española: *La filosofía*

medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino. Pamplona: EUNSA, 2003.

_____ und Andreas Speer, ed. *Individuum und Individualität im Mittelalter*. Berlin: Walter de Gruyter, 1996.

_____. "Albertus Magnus und die mittelalterliche Philosophie." *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 21 (1996): 111-28.

_____. "*»Über das Schöhne« - Alberts des Großen Kölner Vorlesungen zu Dionysius Areopagita*." In *Dombau und Theologie im mittelalterlichen Köln. Festschrift zur 750-Jahrfeier der Grundsteinlegung des Kölner Domes und zum 65. Geburtstag von Joachim Kardinal Meisner*, edited by Ludger Honnefelder, Norbert Trippen und Arnold Wolff, 417-28. Köln: Kölner Dom, 1998.

_____ and Andreas Speer, ed. *Was ist Philosophie im Mittelalter?* Berlin: Walter de Gruyter, 1998.

_____ and Andreas Speer, ed. *Geistesleben im 13. Jahrhundert*. Berlin: Walter de Gruyter, 2000.

_____. "*Die Frage nach dem Ersten und Grundlegenden. Albert der Große und die Lehre von den Traszendentalien*." In *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, edited by Walter Senner et alii, 91-112. Berlin: Akademie, 2001.

_____. "*Albert's Doctrine on the Trascendentals*." In *A Companion to Albert the Great. Theology, Philosophy, and the Sciences*, edited by Irven M. Resnick, 611-18. Leiden: Brill, 2012.

Alarcón, Enrique. "Los orígenes históricos de la reducción al ser y el aristotelismo panteísta." *Tópicos* 3 (1992): 77-95.

_____. "*S. Alberto Magno y la* Epistola Aristotelis de principio universi esse." In *Actas del primer Congreso Nacional de Filosofía Medieval. Los límites de la Razón en el Pensamiento Medieval*, 181-92. Zaragoza: Sociedad de filosofía medieval, 1992.

Albertus-Magnus-Institut, ed. *Albertus Magnus und sein System der Wissenschaften. Schlüsseltexte in Übersetzung Lateinisch – Deutsch.* Münster: Aschendorff, 2011.

Alonso Simón, Ana. "Uno de los nuestros. San Alberto Magno: Doctor de la Iglesia y Patrón de los estudiosos de las Ciencias Naturales." *Ambio-Ciencias: revista de divulgación* 8 (2011): 47-55.

Andereggen, Ignacio E. M. "La relación entre metafísica y teología en san Alberto Magno y santo Tomás de Aquino." *Sapientia* 49 (1994): 229-40.

Anzulewicz, Henryk. *De forma resultante in speculo. Die theologische Relevanz des Bildbegriffs und des Spiegelbildmodells in den Frühwerken des Albertus Magnus*. Münster: Aschendorff, 1999.

_____. "Albertus Magnus - Der Denker des Ganzen." *Wort und Antwort* 41 (2000): 148-54.

_____. "Der Bildcharakter der Seinswirklichkeit im Denksystem des Albertus Magnus." *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 47 (2000): 342-51.

_____. "Die Rekonstruktion der Denkstruktur des Albertus Magnus. Skizze und Thesen eines Forschungsprojektes." *Theologie und Glaube* 90 (2000): 602-12.

_____. "*»Bonum« als Schlüsselbegriff bei Albertus Magnus*." In *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, edited by Walter Senner et alii, 113-40. Berlin: Akademie, 2001.

_____. "Person und Werk des David von Dinant in literarischen Zeugnis Alberts des Großen." *Mediaevalia philosophica Polonorum* 34 (2001): 15-58.

_____. "*Die platonische Tradition bei Albertus Magnus. Eine Hinführung*." In *The Platonic Tradition in the Middle Ages. A Doxographic*

Approach, edited by Stephen Gersh and Maarten J.F.M. Hoenen, 207-77. Berlin: Walter de Gruyter, 2002.

_____. "*«Ab eodem in idem». Verständnis und hermeneutische Funktion der Kreislaufformel bei Albertus Magnus*." In *Chemins de la pensée médiévale. Études offertes à Zénon Kaluza*, edited by Paul J.J.M. Bakker, 323-50. Turnhout: Brepols, 2002.

_____. "*Die Emanationslehre des Albertus Magnus: Genese, Gestalt und Bedeutung*." In *Via Alberti. Texte - Quellen - Interpretationen*, edited by Ludger Honnefelder et alii, 219-42. Münster: Aschendorff, 2009.

_____. "*Alberts Konzept der Bildung durch Wissenschaft*." In *Albertus Magnus und der Ursprung der Universitätsidee. Die Begegnung der Wissenschaftskulturen im 13. Jahrhundert und die Entdeckung des Konzepts der Bildung durch Wissenschaft*, edited by Ludger Honnefelder, 382-97. Berlin: Berlin UP, 2011.

_____. "La concepción (Idea) de Alberto Magno sobre la formación mediante la Ciencia." *Anámnesis: revista semestral de investigación teológica* 21 (2011): 77-100.

_____. "La doctrina de la emanación de Alberto Magno. Génesis, forma y significado." *Anámnesis: revista semestral de investigación teológica* 22 (2012): 69-90.

_____. "*Metaphysics and Its Relation to Theology in Albert's Thought*." In *A Companion to Albert the Great. Theology, Philosophy, and the Sciences*, edited by Irven M. Resnick, 553-60. Leiden: Brill, 2012.

_____. "*Plato and Platonic/Neoplatonic Sources in Albert*." In *A Companion to Albert the Great. Theology, Philosophy, and the Sciences*, edited by Irven M. Resnick, 595-600. Leiden: Brill, 2012.

Arias, Jesús M. R. "La división de das ciencias especulativas en san Alberto Magno." *Estudios Filosóficos* 12 (1963): 9-47.

Aris, Marc-Aeilko. "*Albertus Magnus*." In *Lateinische Lehrer Europas: fünfzehn Portraits von Varro bis Erasmus von Rotterdam*, edited by Wolfram Ax, 313-30. Köln: Böhlau, 2005.

Ashley, Benedict M. "Albertus Magnus on Aristotle's *Metaphysics*, Bk. I, Tr. 1." *American Catholic Philosophical Quarterly* 70 (1996): 137-55.

Bach, Josef. *Des Albertus Magnus Verhältniss zu der Erkenntnisslehre der Griechen, Lateiner, Araber und Juden. Ein Beitrag zur Geschichte der Noetik*. Wien: Wilheim Braumüller, 1881.

Bakker, Paul J.J.M., ed. *Chemins de la pensée médiévale. Études offertes à Zénon Kaluza*. Turnhout: Brepols, 2002.

Beccarisi, Alessandra. "Statuto della metafisica e teoria dell'intelletto nelle opere di Alberto il Grande." *Quaestio* 5 (2005): 391-411.

Benedetto XVI. "*Sant'Alberto Magno, «Doctor universalis» della Chiesa (24 Marzo)*." In *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. VI, 1, anno 2010, 395-99. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2011.

Bergh, Hendrik van. *Albertus Magnus*. Stuttgart: Seewald, 1980.

Bertolacci, Amos. "*The Reception of Avicenna's 'Philosophia Prima' in Albert the Great's Commentary on the 'Metaphysics': The Case of the Doctrine of Unity*." In *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, edited by Walter Senner et alii, 67-78. Berlin: Akademie, 2001.

_____. "«Subtilius speculando». Le citazioni della *Philosophia prima* di Avicenna nel Commento alla *Metafisica* di Alberto Magno." *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 9 (1998): 261-339.

_____. "*Albert the Great, Metaphysica IV, 1, 5: From the* refutatio *to the* excusatio *of Avicenna's Theory of Unity*." In *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, edited by Jan A. Aertsen und Andreas Speer, 881-87. Berlin: Walter de Gruyter, 1998.

_____. "Le citazioni implicite testuali della *Philosophia prima* di Avicenna nel Commento alla *Metafisica* di Alberto Magno: analisi tipologica." *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 12 (2001): 179-274.

_____. "*Albert the Great and the Preface of Avicenna's Kitâb Al-Sifâ*." In *Avicenna and His Heritage: Acts of the International Colloquium Leuven-Louvain-La-Neuve, September 8-September 11, 1999*, edited by Jules L. Janssens and D. de Smet. Leuven: Leuven UP, 2002.

_____. "*The Reception of Averroes' Long Commentary on the* Metaphysics *in Latin Medieval Philosophy until Albertus Magnus*." In *Via Alberti. Texte - Quellen - Interpretationen*, edited by Ludger Honnefelder et alii, 457-80. Münster: Aschendorff, 2009.

_____. "*A New Phase of the Reception of Aristotle in the Latin West: Albertus Magnus and His Use of Arabic Sources in the Commentaries on Aristotle*." In *Albertus Magnus und der Ursprung der Universitätsidee. Die Begegnung der Wissenschaftskulturen im 13. Jahrhundert und die Entdeckung des Konzepts der Bildung durch Wissenschaft*, edited by Ludger Honnefelder, 259-76. Berlin: Berlin UP, 2011.

_____. "*Albert's Use of Avicenna and Islamic Philosophy*." In *A Companion to Albert the Great. Theology, Philosophy, and the Sciences*, edited by Irven M. Resnick, 601-18. Leiden: Brill, 2012.

Beuchot Puente, Mauricio, ed. "San Alberto Magno, *Opúsculo de lo Bello y lo Bueno*." *Revista de Filosofía, UIA* 9 (1976): 99-108.

_____. "La distinción entre esencia y existencia en los escolásticos anteriores a Tomás de Aquino." *Revista de Filosofía, UIA* 19 (1986): 71-88.

_____. *La esencia y la existencia en la filosofía escolástica medieval. Su repercusión en la filosofía analítica actual*. México: UNAM, 1992.

Blasberg, Ralf. "El averroísmo según el tratado *De tempore* de Alberto Magno." In *Actas del tercer Congreso Nacional de Filosofía Medieval. Averroes y los averroísmos*, 267-275. Zaragoza: Sociedad española de filosofía medieval, 1999.

Bonin, Thérèse. "*Albert's* De causis *and the Creation of Bing*." In *A Companion to Albert the Great. Theology, Philosophy, and the Sciences*, edited by Irven M. Resnick, 688-93. Leiden: Brill, 2012.

Booth, Edward. "*Conciliazioni ontologiche delle tradizioni platonica e aristotelica in Sant'Alberto e San Tommaso*." In AA. VV. *Sant'Alberto Magno. L'uomo e il pensatore*, 59-81. Milano: Massimo, 1982.

Bos, Egbert P., ed. *John Duns Scotus. Renewal of Philosophy; Acts of the Third Symposium Organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum (May 23 and 24, 1996)*. Amsterdam: Rodopi, 1998.

_____ and A. C. van der Helm. "*The Division of Being over the Categories according to Albert the Great, Thomas Aquinas and John Duns Scotus*." In *John Duns Scotus. Renewal of philosophy; acts of the third symposium organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum (May 23 and 24, 1996)*, edited by E. P. Bos, 183-96. Amsterdam: Rodopi, 1998.

_____ and P. A. Meijer, ed. *On Proclus and His Influence in Medieval Philosophy*. Leiden: Brill, 1992.

_____. "*Some Notes on the Meaning of the Term «Substantia» in the Tradition of Aristotle's Categories*." In *L'élaboration du vocabulaire philosophique au moyen âge. Actes du colloque international de Louvain-la-Neuve et Leuven, 12 - 14 septembre 1998*, edited by Jacqueline Hamesse, 511-537. Turnhout: Brepols, 2000.

Burger, Maria. "*Das Verhältnis von Philosophie und Theologie in den Dionysius-Kommentaren Alberts des Großen*." In *Was ist Philosophie im*

Mittelalter?, edited by Jan A. Aertsen und Andreas Speer, 579-86. Berlin: Walter de Gruyter, 1998.

Callus, Daniel A. "*The Subject-Matter of Metaphysics according to some 13th Century Oxord Masters*." In *Die Metaphysik im Mittelalter*, edited by Paul Wilpert, 393-99. Berlin: Walter de Gruyter, 1963.

Caparello, Adriana. "Alberto Magno contro David di Dinant: uno strano materialismo." *Doctor Communis* 48 (1995): 157-80.

Catania, Francis J. "«Knowable» and «Namable» in Albert the Great's Commentary on the *Divine Names*." *Southwestern Journal of Philosophy* 10 (1979): 97-128. Reimpreso en: *Albert the Great. Commemorative Essays*, edited by Francis J. Kovach and Robert W. Shahan, 97-128. Norman: University of Oklahoma, 1980.

Chenu, Marie-Dominique. "The Revolutionary Intellectualism of St. Albert the Great." *New Blackfriars* 19 (1938): 5-15.

_____. "*Alberto Magno*." In *Gran Enciclopedia Rialp*. Madrid: Rialp, 1981.

Collins, David J. "Albertus, *Magnus* or *Magus*? Magic, Natural Philosophy, and Religious Reform in the Late Middle Ages." *Renaissance Quarterly* 63 (2010): 1-44.

Congar, Yves. "*«In dulcedine societatis quaerere veritatem». Notes sur le travail en équipe chez S. Albert et chez les Prêcheurs au XIIIe Siècle*." In *Albertus Magnus, Doctor Universalis: 1280/1980*, edited by Gerbert Meyer und Albert Zimmermann, 47-57. Mainz: Matthias-Grünewald, 1980.

Cortabarría, Ángel. "Filósofos y científicos árabes en las obras de san Alberto Magno." *Estudios filosóficos* 51 (2002): 413-24.

Côte, Antoine. *Études de philosophie médiévale*. Paris: Vrin, 2002 (el capítulo quinto está dedicado a san Alberto).

Craemer-Ruegenberg, Ingrid. *Albertus Magnus*. Leipzig: St. Benno, 2005. Se trata de una edición revisada y actualizada por H. Anzulewicz a partir de la primera edición aparecida en la editorial Beck (München) el año 1980, sobre la que se basa la versión española: Ingrid Craemer-Ruegenberg. *Alberto Magno*. Barcelona: Herder, 1985.

Cuervo, Manuel. "La teología como ciencia y la sistematización teológica, según S. Alberto Magno." *La ciencia tomista* 46 (1932): 173-99.

Cura, Alejandro del, "La Metafísica en el pensamiento de San Alberto Magno." *Estudios filosóficos* 29 (1980): 305-35.

D'Ancona Costa, Cristina. "La doctrine néoplatonicienne de l'être entre l'antiquité tardive et le moyen âge. Le 'Liber de Causis' par rapport à ses sources." *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 59 (1992): 41-85.

Dewan, Lawrence. "St. Albert, Creation, and the Philosophers." *Laval théologique et philosophique* 40 (1984): 295-307.

Dörfler, Peter. *Albertus Magnus*. München: Schnell & Steiner, 1979.

Dreyer, Mechthild. "*Albertus Magnus*." In *A Companion to Philosophy in the Middel Ages*, edited by Jorge J. E. Gracia and Timothy B. Noone, 92-101. Oxford: Blackwell, 2003.

Ducharme, Léonard. "«Esse» chez saint Albert le Grand. Introduction à la métaphysique de ses premiers écrits." *Revue de l'Université d'Ottawa* 27 (1957): 209-52.

_____. "*The Individual Human Being in Saint Albert's Earlier Writings*." In *Albert the Great. Commemorative Essays*, edited by Francis J. Kovach and Robert W. Shahan, 131-60. Norman: University of Oklahoma, 1980.

Dunphy, William B. "St. Albert and the Five Causes." *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 41 (1967): 7-21.

Eggensperger, Thomas und Ulrich Engel, ed. *Wahrheit. Recherchen zwischen Hochscholastik und Postmoderne*. Mainz: Matthias-Grünewald, 1995.

Elders, Leo J. "La naturaleza de la metafísica según san Alberto Magno y santo Tomás De Aquino." *Scripta Theologica* 12 (1980): 547-61.

Endreß, Gerhard. *Der arabische Aristoteles und sein Leser. Physik und Theologie im Weltbild Alberts des Großen*. Münster: Aschendorff, 2004.

_____. "*Der arabische Aristoteles. Traditionen, Institutionen und Enzyklopädien der Wissenschaften im arabisch-aslamischen Mittelalter*." In *Albertus Magnus und der Ursprung der Universitätsidee. Die Begegnung der Wissenschaftskulturen im 13. Jahrhundert und die Entdeckung des Konzepts der Bildung durch Wissenschaft*, edited by Ludger Honnefelder, 141-91. Berlin: Berlin UP, 2011.

Endriss, Gustav. "Albertus Magnus als Interpret der aristotelischen Metaphysik." Phil. Diss., Universität München, 1886.

Engelhardt, Paulus. "*«Philosophi» und «Sancti» über die Wahrheit. Urwahrheit und welthafte Wahrheit in den «frühen» Schriften Alberts des Großen*." In *Wahrheit. Recherchen zwischen Hochscholastik und Postmoderne*, edited by Thomas Eggensperger und Ulrich Engel, 49-59. Mainz: Matthias-Grünewald, 1995.

Entrich, Manfred, ed. *Albertus Magnus. Sein Leben und seine Bedeutung*. Graz: Styria, 1982.

Feistner, Edith, ed. *Das mittelalterliche Regensburg im Zentrum Europas*. Regensburg: Schnell & Steiner, 2006.

Ferro, Carmelo. "Metafisica ed etica nel «De bono» di S. Alberto Magno." *Rivista di filosofia Neo-scolastica* 45 (1953): 434-64.

Fioravanti, Gianfranco. "*L'Aristotelismo latino*." In *Storia della filosofia*, edited by Pietro Rossi e Carlo A. Viano, 299-323. Roma: Laterza, 1994.

Forcada, Vicente. *San Alberto Magno: biografía*. Valencia: Provincia Dominicana de Aragón, 1996.

Forlivesi, Marco. "Approaching the Debate on the Subject of Metaphysics From the Later Middel Ages to the Early Modern Age: The Ancient and Medieval Antecedents." *Medioevo* 34 (2009): 9-59.

Franchi, Alfredo. "Alberto Magno e le origini della nozione di causalità efficiente. La teoria delle cinque cause nei «Quidam» del V «Metaphysicorum»." *Sapienza* 33 (1980): 178-85.

Frank, Isnard W. "*Albertus Magnus - Der Wissenschaftler und Dominikaner*." In *Albertus Magnus. Sein Leben und seine Bedeutung*, edited by Manfred Entrich, 61-81. Graz: Styria, 1982.

Fries, Albert. *Eine Quaestio des Albertus Magnus „De quiditate et esse"*. München: Ferdinand Schöningh, 1983.

_____ und Willehad Paul Eckert, ed. *Albertus Magnus. Ausgewählte Texte. Lateinisch - Deutsch*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2012.

Fronober, Hugo. "Die Lehre von Materie und Form nach Albert dem Großen." Phil. Diss., Königlichen Universität zu Breslau, 1909.

Führer, Markus. "Albert the Great." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2011 Edition)*, edited by Edward N. Zalta, URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/albert-great/>.

García Cuadrado, José Ángel. "La recepción del intelecto agente en San Alberto Magno." In *Actas del tercer Congreso Nacional de Filosofía Medieval. Averroes y los averroísmos*, 277-288. Zaragoza: Sociedad española de filosofía medieval, 1999.

Gaul, Leopold. *Albert des Grossen Verhältnis zu Plato*. Münster: Aschendorff, 1913.

Geiger, Louis-Bertrand. "La vie, acte essentiel de l'âme. L'esse acte de l'essence d'après Albert le Grand." *Études d'Histoire littéraire et doctrinale* 17 (1962): 49-116.

Gersh, Stephen and Maarten J.F.M. Hoenen, ed. *The Platonic Tradition in the Middle Ages. A Doxographic Approach*. Berlin: Walter de Gruyter, 2002.

Geyer, Bernhard. "Die Uebersetzungen der Aristotelischen Metaphysik bei Albertus Magnus und Thomas von Aquin." *Philosophisches Jahrbuch* 30 (1917): 392-415.

_____. "*De aristotelismo B. Alberti Magni*." In AA. VV. *Alberto Magno. Atti della Settimana Albertina, celebrata in Roma nei giorni 9-14 Nov. 1931*, 63-80. Roma: Pustet, 1931.

_____. "*Prolegomena*." In *Alberti Magni Opera Omnia*, vol. 16.1, *Metaphysica*. Münster: Aschendorff, 1964.

_____. "*Albertus Magnus und die Entwicklung der scholastischen Metaphysik*." In *Die Metaphysik im Mittelalter*, edited by Paul Wilpert, 3-13. Berlin: Walter de Gruyter, 1963.

Gilson, Étienne. *La filosofía en la Edad Media*. Madrid: Gredos, 1995.

Giovanni Paolo II. "*Rinnovato collegamento tra pensiero scientifico e forza di fede dell'uomo che cerca la verità (Sabato 15 novembre)*." In *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. III, 2, anno 1980, 1200-11. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1980.

González, Donato. "El legado intelectual de San Alberto Magno." *Studium* 5 (1965): 127-35.

Gorce, Matthieu-Maxime. *L'Essor de la Pensée au Moyen Age. Albert le Grand - Thomas d'Aquin*. Paris: Letouzey et Ané, 1933.

Grabmann, Martin. "Die wissenschaftliche Mission Alberts des Grossen und die Entstehung des christlichen Aristotelismus." *Angelicum* 6 (1929): 325-51.

_____. *Der heilige Albert der Grosse. Ein wissenschaftliches Charakterbild*. München: Max Hueber, 1932.

_____. "Die Lehre des hl. Albertus Magnus vom Grunde der Vielheit der Dinge und der lateinische Averroismus." *Divus Thomas* 10 (1932): 335-62.

_____. *Mittelalterliches Geistesleben*. München: Max Hueber, 1936 (recopilación de artículos).

_____. "Ein dem hl. Albertus Magnus zugeschriebener Traktat »De quiditate et esse«." *Divus Thomas (Freiburg)* 20 (1942): 116-56.

_____. *Thomas von Erfurt und die Sprachlogik des mittelalterlichen Aristotelismus*. München: Bayerische Akademie der Wissenschaften, 1943.

_____. "Zur philosophischen und naturwissenschaftlichen Methode in den Aristoteleskommentaren Alberts des Grossen." *Angelicum* 21 (1944): 50-64.

_____. "Albertus Magnus." In: *Neue deutsche Biographie*, vol. 1, 144-148. Duncker & Humblot, Berlin, 1953.

Gracia, Jorge J.E., ed. *Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1650*. New York: State University of New York, 1994.

_____ and Timothy B. Noone, ed. *A Companion to Philosophy in the Middel Ages*. Oxford: Blackwell, 2003.

Hackett, Jeremiah M.G. "*Albert the Great (b. 1200; d. 1280)*." In *Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1650*, edited by Jorge J.E. Gracia, 97-115. New York: State University of New York, 1994.

Hamesse, Jacqueline, ed. *L'élaboration du vocabulaire philosophique au moyen âge. Actes du colloque international de Louvain-la-Neuve et Leuven, 12 - 14 septembre 1998*. Turnhout: Brepols, 2000.

Hasse, Dag Nikolaus. "*Der mutmaßliche arabische Einfluss auf die literarische Form der Universitätsliteratur des 13. Jahrhunderts*." In *Albertus Magnus und der Ursprung der Universitätsidee. Die Begegnung der Wissenschaftskulturen im 13. Jahrhundert und die Entdeckung des Konzepts der Bildung durch Wissenschaft*, edited by Ludger Honnefelder, 241-58. Berlin: Berlin UP, 2011.

_____ and Amos Bertolacci, ed. *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*. Berlin: Walter de Gruyter, 2012.

_____. "*Avicenna's 'Giver of Forms' in Latin Philosophy, Especially in the Works of Albertus Magnus*." In *The arabic, hebrew and latin reception of Avicenna's Metaphysics*, edited by Dag Nikolaus Hasse and Amos Bertolacci, 225-50. Berlin: Walter de Gruyter, 2012.

Hausberger, Karl. "*Albertus Magnus*." In *Große Gestalten der bayerischen Geschichte*, edited by Katharina Weigand, 95-112. München: Utz, 2012.

Herrera, Juan José. "La simplicidad divina en el 'Comentario a las Sentencias' de Alberto Magno." *Studium: filosofía y teología* 15 (2012): 83-100.

Hertling, Georg von. *Albertus Magnus. Beiträge zu seiner Würdigung*. Münster: Aschendorff, 1914.

Hipp, Stephen A. *"Person" in Christian Tradition and the Conception of Saint Albert the Great*. Münster: Aschendorff, 2001.

Historischen Verein Dillingen an der Donau, ed. *Albert von Lauingen. 700 Jahre † Albertus Magnus. Festschrift 1980*. Lauingen: Leo, 1980.

Hödl, Ludwig. "*Albert der Große und die Wende der lateinischen Philosophie im 13. Jahrhundert*." In *Virtus politica. Festgabe zum 75. Geburtstag von Alfons Hufnagel*, edited by Joseph Möller und Helmut Kohlenberger, 251-75. Stuttgart: Fromman, 1974.

_____. "*»Opus naturae est opus intelligentiae«. Ein neuplatonisches Axiom im aristotelischen Verständnis des Albertus Magnus*." In *Aver-*

roismus im Mittelalter und in der Renaissance, edited by Friedrich Niewöhner und Loris Sturlese, 132-48. Zürich: Spur, 1994.

Honnefelder, Ludger. "*Kathedralen des Denkens. Entwürfe der Metaphysik im Köln des 13. und 14. Jahrhunderts: Albertus Magnus - Thomas Von Aquin - Johannes Duns Scotus*." In *Dombau und Theologie im mittelalterlichen Köln. Festschrift zur 750-Jahrfeier der Grundsteinlegung des Kölner Domes und zum 65. Geburtstag von Joachim Kardinal Meisner*, edited by Ludger Honnefelder, Norbert Trippen und Arnold Wolff, 395-404. Köln: Kölner Dom, 1998.

_____, Norbert Trippen und Arnold Wolff, ed. *Dombau und Theologie im mittelalterlichen Köln. Festschrift zur 750-Jahrfeier der Grundsteinlegung des Kölner Domes und zum 65. Geburtstag von Joachim Kardinal Meisner*. Köln: Kölner Dom, 1998.

_____ et alii, ed. *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter. Von Richardus Rufus bis zu Franciscus de Mayronis*. Münster: Aschendorff, 2005.

_____. "*Die philosophiegeschichtliche Bedeutung Alberts des Großen*." In *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter. Von Richardus Rufus bis zu Franciscus de Mayronis*, edited by Ludger Honnefelder et alii, 249-79. Münster: Aschendorff, 2005.

_____, et alii, ed. *Via Alberti. Texte - Quellen - Interpretationen*. Münster: Aschendorff, 2009.

_____. "*Wisdow on the Way of Science: Christian Theology and the Universe of Sciences According to St. Albert the Great*." In *Via Alberti. Texte - Quellen - Interpretationen*, edited by Ludger Honnefelder et alii, 13-36. Münster: Aschendorff, 2009.

_____, ed. *Albertus Magnus und der Ursprung der Universitätsidee. Die Begegnung der Wissenschaftskulturen im 13. Jahrhundert und*

die Entdeckung des Konzepts der Bildung durch Wissenschaft. Berlin: Berlin UP, 2011.

_____. "*„Bildung durch Wissenschaft". Eine Einführung*." In *Albertus Magnus und der Ursprung der Universitätsidee. Die Begegnung der Wissenschaftskulturen im 13. Jahrhundert und die Entdeckung des Konzepts der Bildung durch Wissenschaft*, edited by Ludger Honnefelder, 9-23. Berlin: Berlin UP, 2011.

_____. "*Metaphysik als „erste Wissenschaft": Die kritische Rezeption der aristotelischen Metaphysik durch Albert der Großen*." In *Albertus Magnus und der Ursprung der Universitätsidee. Die Begegnung der Wissenschaftskulturen im 13. Jahrhundert und die Entdeckung des Konzepts der Bildung durch Wissenschaft*, edited by Ludger Honnefelder, 332-53. Berlin: Berlin UP, 2011.

_____. *Albertus Magnus und die kulturelle Wende im 13. Jahrhundert - Perspektiven auf die epochale Bedeutung des Großen Philosophen und Theologen*. Münster: Aschendorff, 2012.

Hossfeld, Paul. "*›Erste Materie‹ und ›Materie im allgemeinen‹ in den Werken des Albertus Magnus*." In *Albertus Magnus, Doctor Universalis: 1280/1980*, edited by Gerbert Meyer und Albert Zimmermann, 205-34. Mainz: Matthias-Grünewald, 1980.

_____. *Albertus Magnus über die Ewigkeit aus philosophischer Sicht*. Bonn: Albertus-Magnus-Institut, 1986.

Istituto di Filosofia dell'Università di Roma, ed. *Medioevo e rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*. Firenze: G. C. Sansoni, 1955.

Janssens, Jules L. and D. de Smet, ed. *Avicenna and his Heritage: Acts of the International Colloquium Leuven-Louvain-La-Neuve, September 8-September 11, 1999*. Leuven: Leuven UP, 2002.

Jeck, Udo Reinhold. "*Kennt die mittelalterliche Philosophie die Differenz zwischen exoterischer und esoterischer Philosophie? Platons unge-*

schriebene Lehre vom Topos bei Averroes, Albertus Magnus, Ulrich von Straßburg und Thomas von Aquino." In *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, edited by Jan A. Aertsen und Andreas Speer, 298-303. Berlin: Walter de Gruyter, 1998.

_____. "Die hermetische Theorie des Mikrokosmos in der Metaphysik Alberts des Grossen und im Prokloskommentar der Berthold von Moosburg." *Patristica et Mediaevalia* 20 (1999): 3-18.

Kaiser, Rudolf. "Zur Frage der eigenen Anschauung Alberts d. Gr. in seinen philosophischen Kommentaren." *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 9 (1962): 53-62.

_____. "Die Benutzung proklischer Schriften durch Albert den Grossen." *Archiv für Geschichte der Philosophie* 45 (1963): 1-22.

Kobusch, Theo, ed. *Philosophen des Mittelalters*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000.

_____. *Die Philosophie des Hoch- und Spätmittelalters*. Edited by Wolfgang Röd. Vol. 5, *Geschichte der Philosophie*. München: Beck, 2011.

Kovach, Francis J. and Robert W. Shahan, ed. *Albert the Great. Commemorative Essays*. Norman: University of Oklahoma, 1980.

Kübel, Wilhelm. "Die Übersetzungen der Aristotelischen Metaphysik in den Frühwerken Alberts des Großen." *Divus Thomas* 11 (1933): 241-68.

_____. "*Albertus Magnus*." In *Lexikon des Mittelalters*, edited by Robert-Henri Bautier et alii, vol. 1, 294-99. München: Artemis, 1922-2010.

Kühle, Heinrich. *Die Lehre Alberts des Großen von den Transzendentalien*. Regensburg: Habbel, 1930.

_____. *Die Entfaltung des Gottesbegriffes zum Begriffe des höchsten Gutes nach Albert dem Großen*. Münster: Aschendorff, 1931.

Lastra Sheridan, Julio César. "'Hic est error David de Dinando'. Alberto Magno frente a los principios metafísicos del *magister* David de Dinant." *Actas y Comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval* 7 (2011).

Lemmer, Jerome G. "The Problem of the Plurality of Substantial Forms in a Compound as Treated by Saint Albert the Great." Ph.D. Diss., St. Louis University, 1937.

Libera, Alain de. "Logique et existence selon saint Albert le Grand." *Archives de Philosophie* 43 (1980): 529-58.

_____. "Théorie des universaux et réalisme logique chez Albert le Grand." *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 65 (1981): 55-74.

_____. *Albert le Grand et la philosophie*. Paris: J. Vrin, 1990.

_____. "Albert le Grand et Thomas d'Aquin interprètes du *Liber de causis*." *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 74 (1990): 347-78.

_____. "*Albert le Grand et le platonisme. De la doctrine des idées à la théorie des trois états de l'universal*." In *On Proclus and his influence in medieval philosophy*, edited by Egbert P. Bos and P. A. Meijer, 89-119. Leiden: Brill, 1992.

_____. *La mystique rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckhart*. Paris: Éditions du Seuil, 1994.

_____. *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*. Paris: Éditions du Seuil, 1996.

_____. *Métaphysique et noétique. Albert le Grand*. Paris: J. Vrin, 2005 (versión renovada y ampliada de la monografía de 1990).

Liertz, Rhaban. *Albert der Grosse*. Münster: Regensberg, 1948.

Livesey, Steven J. "*Albertus Magnus, Dominican theologian and bishop of Regensburg, b. c. 1200; d. 1280*." In *International Encyclopaedia for the Middle Ages-Online. A Supplement to LexMA-Online*. Turnhout: Brepols Publishers, 2007, in Brepolis Medieval Encyclopaedias, URL = <http://www.brepolis.net>.

Lohrum, Meinolf. *Albert der Grosse. Forscher - Lehrer - Anwalt des Friedens*. Mainz: Matthias-Grünewald, 1991.

Maier, Anneliese. "Die scholastiche Wesensbestimmung der Bewegung als forma fluens oder fluxus formae und ihre Beziehung zu Albertus Magnus." *Angelicum* 21 (1944): 97-111.

Mandonnet, Pierre. "*S. Albert le Grand*." In *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 1, 666-74. Paris: Letouzey et Ané, 1903.

_____. "Les premières disputes sur la distinction réelle entre l'essence et l'existence. 1276-1287." *Revue Thomiste* 18 (1910): 741-65.

_____. "Albert le Grand et la «Philosophia pauperum»." *Revue néo-scolastique de philosophie* 41 (1934): 230-62.

Manser, Gallus M. "Albert der Große als Neuerer auf philosophischem Gebiete." *Divus Thomas* 10 (1932): 151-72.

Manzanedo, Marcos F. "Doctrina de San Alberto Magno sobre los seis últimos predicamentos." *Angelicum* 57 (1980): 433-76.

Marinozzi, Crescentino. "La relazione trascendentale in S. Alberto Magno." Estratto della Tesi di Laurea presentata alla Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Friburgo, Roma, 1964.

McCullough, Ernest J. "*St. Albert on Motion as* forma fluens *and* fluxus formae." In *Albertus Magnus and the sciences. Commemorative Essays*, edited by James A. Weisheipl, 129-53. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1980.

McWilliams, James A. "St. Albert the Great and Plurality of Forms." *Modern Schoolman* 9 (1932): 43-44.

Meersseman, Gilles G. *Introductio in Opera Omnia B. Alberti Magni O.P.* Brugis: Carolus Beyaert, 1931.

_____. *Geschichte des Albertismus*. Roma: S. Sabina, 1935.

Meyer, Gerbert und Albert Zimmermann, ed. *Albertus Magnus, Doctor Universalis: 1280/1980*. Mainz: Matthias-Grünewald, 1980.

Meyer, Ruth. "Versöhnte Verschiedenheit. Zur Wissenschaftskonzeption bei Albertus Magnus." *Wort und Antwort* 41 (2000): 165-69.

Michaud-Quantin, Pierre. "Les 'Platonici' dans la psychologie de S. Albert le Grand." *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 23 (1956): 194-207.

Molina Díez, Enrique. *Movens-Efficiens-Agens: la fundamentación causal en San Alberto Magno*. Vol. 8, 279-348, *Cuadernos de Filosofía. Excerpta e dissertationibus in philosophia*, 1998.

Moraga Esquivel, José M. "El ocultamiento luminoso de Dios. Alberto Magno: *Super Mysticam Theologiam Dionysii*." *Veritas* 19 (2008): 345-70.

Möhle, Hannes. "*Albertus Magnus und die Vielheit der Wissenschaften*." In *Albertus Magnus und der Ursprung der Universitätsidee. Die Begegnung der Wissenschaftskulturen im 13. Jahrhundert und die Entdeckung des Konzepts der Bildung durch Wissenschaft*, edited by Ludger Honnefelder, 301-31. Berlin: Berlin UP, 2011.

Mojsisch, Burkhard. "Grundlinien der Philosophie Alberts des Großen." *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 32 (1985): 27-44.

Möller, Joseph und Helmut Kohlenberger, ed. *Virtus Politica. Festgabe zum 75. Geburtstag von Alfons Hufnagel*. Stuttgart: Fromman, 1974.

Moulin, Isabelle. "Albert the Great Interpreting Aristotle: Intimacy and Independence." *The Journal of Medieval Latin* 18 (2009): 158-170.

_____. "*Éduction et émanation chez Albert le Grand: des* commentaires *sur Denys le Pseudo-Aréopagite au* De causis et processu universitatis a prima causa." In *Via Alberti. Texte - Quellen - Interpretationen*, edited by Ludger Honnefelder et alii, 243-64. Münster: Aschendorff, 2009.

_____, ed. *Albert le Grand. Métaphysique livre XI, traités 2 et 3*. Paris: Vrin, 2009.

_____. "*Albert's Doctrine on Substance*." In *A Companion to Albert the Great. Theology, Philosophy, and the Sciences*, edited by Irven M. Resnick, 648-57. Leiden: Brill, 2012.

_____ and David Twetten. "*Causality and Emanation in Albert*." In *A Companion to Albert the Great. Theology, Philosophy, and the Sciences*, edited by Irven M. Resnick, 694-724. Leiden: Brill, 2012.

Nardi, Bruno. *Studi di filosofia medievale*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1960 (recopilación de artículos).

Niewöhner, Friedrich und Loris Sturlese, ed. *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*. Zürich: Spur, 1994.

Noone, Timothy B. "Albert the Great on the Subject of Metaphysics and Demostrating the Existence of God." *Medieval Philosophy and Theology* 2 (1992): 31-52.

_____. "*Albert the Great's Conception of Metaphysical Knowledge*." In *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter. Von Richardus Rufus bis zu Franciscus de Mayronis*, edited by Ludger Honnefelder et alii, 685-704. Münster: Aschendorff, 2005.

_____. "*Albert on the Subject of Metaphysics*." In *A Companion to Albert the Great. Theology, Philosophy, and the Sciences*, edited by Irven M. Resnick, 543-60. Leiden: Brill, 2012.

_____. "*Albert and the* Triplex universale." In *A Companion to Albert the Great. Theology, Philosophy, and the Sciences*, edited by Irven M. Resnick, 619-26. Leiden: Brill, 2012.

O'Meara, Thomas F. "Albert the Great: A Bibliographical Guide." *The Thomist* 44 (1980): 597-98.

Pagnoni-Sturlese, Maria Rita. "A propos du Néoplatonisme d'Albert le Grand." *Archives de Philosophie* 43 (1980): 635-54.

Palazzo, Alessandro. "*Albert the Great's Doctrine of Fate*." In *Mantik, Schicksal und Freiheit im Mittelalter*, edited by Loris Sturlese, 65-95. Köln: Böhlau, 2011.

Paz Lima, Jimena. "Aproximación a la noción de materia y elemento en la obra de san Alberto Magno." *ETIAM: Revista Agustiniana de Pensamiento* 4 (2009): 125-35.

_____. "Aproximación a la noción de «philosophia» en la obra de Alberto Magno." *Anuario filosófico* 44 (2011) 497-517.

Pelster, Franz. "Beiträge zur Aristotelesbenutzung Alberts des Großen." *Philosophisches Jahrbuch* 46 (1933): 450-63.

Pérez de Laborda, Alfonso. "San Alberto Magno, científico universal." *Religión y cultura* 34 (1988): 477-544.

Petagine, Antonio. *Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*. Milano: Vita e Pensiero, 2004.

Pius XI. "*In thesauris sapientiae*. Litterae Decretales. Sancti Alberti Magni O.P. Confessoris Pontificis Cultus Universae praecipitur Ecclesiae, addito Doctoris Titulo." *Acta Apostolicae Sedis* 24 (1932): 5-17.

Pius XII (Kardinal Pacelli). *Albert der Grosse. Rede gehalten zu Ehren Alberts des Großen in der Basilika S. Maria sopra Minerva in Rom*. Köln: Katolische Tat-Verlag, 1931.

_____. "*Ad Deum per rerum naturae.* Litterae Apostolicae. Sanctus Albertus Magnus, Episcopus Confessor atque Ecclesiae Doctor, Cultorum Scientiarum Naturalium Coelestis Patronus declaratur." *Acta Apostolicae Sedis* 34 (1942): 89-91.

_____. "Ad Revmum. P. Martinum Stanislaum Gillet, Ordinis Fratrum Praedicatorum Magistrum Generalem: De S. Thoma Aquinate Catholicarum Omnium Scholarum Patrono, deque S. Alberto Magno Physicarum Disciplinarum Cultorum Praestite Nuper Dato." *Acta Apostolicae Sedis* 34 (1942): 96-99.

Quero Sánchez, Andrés. "Sobre el ser del amigo: Amistad y metafísica en Platón, Aristóteles, San Agustín y San Alberto Magno." *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica* 66 (2010): 5-33.

_____. "San Alberto Magno y el idealismo alemán de la Edad Media tardía (Maestro Eckhart y Teodorico de Freiberg)." *Revista Española de Filosofía Medieval* 18 (2011): 95-122.

Raeymaeker, Louis de. "Albert le Grand, philosophe. Les lignes fondamentales de son système métaphysique." *Revue néo-scolastique de philosophie* 37 (1933): 5-36.

Ramírez, Santiago M. "La edición crítica de las Obras Completas de san Alberto Magno." *Revista de Filosofía (Madrid)* 11 (1952): 511-16.

Régnon, Théodore de. *La Métaphysique des causes d'après Saint Thomas et Albert le Grand*. Paris: Victor Retaux, 1906.

Rego, Thomas. "La luz del intelecto agente en los principios de la razón práctica según san Alberto Magno." *Sapientia* 63 (2008): 89-103.

Reinhold Jeck, Udo. "*Albert der Große über Anaximander*." In *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, edited by Walter Senner et alii, 15-27. Berlin: Akademie, 2001.

_____. "Platons Götter im lateinischen Mittelalter: Ein Beitrag zur Rezeption des platonischen *Timaios* bei Augustin, Calcidius und Alber-

tus Magnus." *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 14 (2009-2011): 157-90.

Resnick, Irven Michael & Kenneth F. Kitchell, Jr. *Albert the Great. A Selectively Annotated Bibliography*. Tempe: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2004.

_____, ed. *A Companion to Albert the Great. Theology, Philosophy, and the Sciences*. Leiden: Brill, 2012.

Röd, Wolfgang, ed. *Geschichte der Philosophie*. München: Beck, 1984-2011.

Rodolfi, Anna. "«Il velo di Atena». La critica di Alberto Magno a David di Dinant." *I castelli di Yale* 5 (2001): 39-49.

_____. *Il concetto di materia nell'opera di Alberto Magno*. Firenze: Edizioni del Galluzo, 2004.

Roland-Gosselin, Marie-Dominique. *Le "De ente et essentia" de S. Thomas d'Aquin*. Le Saulchoir: Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, 1926.

Rosemann, Philipp W. *Omne agens agit sibi simile. A "Repetition" of Scholastic Metaphysics*. Leuven: Leuven UP, 1996.

Rossi, Pietro e Carlo A. Viano, ed. *Storia della filosofia*. Roma: Laterza, 1993-1999.

Rubio, Mercedes, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno*, vol. 58, *Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria* (1998).

_____. "El amor a la verdad según S. Alberto Magno." *Revista Española de Filosofía Medieval* 17 (1010): 21-36.

Ruello, Francis. "Le Commentaire du *Divinis nominibus* de Denys par Albert le Grand. Problèmes de méthode." *Archives de Philosophie* 43 (1980): 589-613.

Santinello, Giovanni. "Storia della filosofia e storia dei filosofi: il commento di Alberto al libro I della «Metafisica»." *Medioevo* 16 (1990): 43-70.

Saranyana, José Ignacio. "*Sobre la contribución de Alberto Magno a la doctrina del «Actus Essendi»*." In *Albert der Grosse: seine Zeit, sein Werk, seine Wirkung*, edited by Albert Zimmermann, 41-49. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1981.

Scheeben, Heribert Christian. "Les écrits d'Albert le Grand, d'après les catalogues." *Revue Thomiste* 14 (1931): 260-92.

_____. *Albertus Magnus*. Bonn: Buchgemeinde, 1932.

_____. "Zur Chronologie des Lebens Alberts des Großen." *Divus Thomas* 10 (1932): 363-77.

Schmieder, Karl. *Alberts des Grossen Lehre vom natürlichen Gotteswissen*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1932.

Schneider, Artur. *Albertus Magnus, sein Leben und seine wissenschaftliche Bedeutung*. Vol. 16, *Kölner Universitätsreden*. Köln: Öskar Müller, 1927.

Schneider, Johannes. *Das Gute und die Liebe nach der Lehre Alberts des Großen*. München: Ferdinand Schöningh, 1967.

Schönberger, Rolf. "*Albertus Magnus und Thomas von Aquin. Zu einem Lehrer-Schüler-Verhältnis*." In *Das mittelalterliche Regensburg im Zentrum Europas*, edited by Edith Feistner, 159-176. Regensburg: Schnell & Steiner, 2006.

Senner, Walter. "*Zur Definition der Wahrheit bei Albertus Magnus*." In *Wahrheit. Recherchen zwischen Hochscholastik und Postmoderne*, edited by Thomas Eggensperger und Ulrich Engel, 11-48. Mainz: Matthias-Grünewald, 1995.

_____. "*Albertus Magnus als Gründungsregens des Kölner* Studium generale *der Dominikaner*." In *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, edited by Jan A. Aertsen und Andreas Speer, 149-69. Berlin: Walter de Gruyter, 2000.

_____, et alii, ed. *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*. Berlin: Akademie, 2001.

_____. "Alberto Magno, educador." *Anámnesis: revista semestral de investigación teológica* 18 (2008): 77-88.

_____. *Alberts des Großen Verständnis von Theologie und Philosophie*. Münster: Aschendorff, 2009.

Sighart, Joachim. *Albert the Great*. London: Washbourne, 1876.

Snyder, Steven C. "Albert the Great, *Incohatio Formae*, and the Pure Potentiality of Matter." *American Catholic Philosophical Quarterly* 70 (1996): 63-82.

Solanges, Bruno de. "*La cohérence de la méthaphysique de l'âme d'Albert le Grand*." In AA. VV. *Mélanges offerts au R. P. Ferdinand Cavallera*, 367-400. Toulouse: Bibliotèque de l'Institut Catholique, 1948.

Speer, Andreas. "»Yliathin quod est principium individuandi«. *Zur Diskussion um das Individuationsprinzip im Anschlub an prop. 8[9] des »Liber de causis« bei Johannes de Nova Domo, Albertus Magnus und Thomas von Aquin*." In *Individuum und Individualität im Mittelalter*, edited by Jan A. Aertsen und Andreas Speer, 266-86. Berlin: Walter de Gruyter, 1996.

Stange, Carl. "Über den Namen Alberts des Großen." *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 2 (1952): 166-170.

Steel, Carlos. *Der Adler und die Nachteule. Thomas und Albert über die Möglichkeit der Metaphysik*. Münster: Aschendorff, 2001.

Streit, Jakob. *Albertus Magnus. Am Wendekreis des abendländischen Denkens*. Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben, 1982.

Sturlese, Loris. "Saints et magiciens: Albert le Grand en face d'Hermès Trismégiste." *Archives de Philosophie* 43 (1980): 615-34.

_____. "*L'averroismo nella cultura filosofica tedesca medievale*." In *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, edited by Friedrich Niewöhner und Loris Sturlese, 114-31. Zürich: Spur, 1994.

_____, ed. *Mantik, Schicksal und Freiheit im Mittelalter*. Köln: Böhlau, 2011.

Steenberghen, Fernand van. "La filosofia di Alberto Magno." *Sapienza* 18 (1965): 381-93.

_____. *La Philosophie au XIIIe Siècle*. Louvain: Publications Universitaires, 1966.

_____. "Albert le Grand et l'aristotelisme." *Revue Internationale de Philosophie* 34 (1980): 566-74.

Sweeney, Leo. "*The Meaning of* Esse *in Albert the Great's Texts on Creation in* Summa de Creaturis *and* Scripta Super Sententias." In *Albert the Great. Commemorative Essays*, edited by Francis J. Kovach and Robert W. Shahan, 65-95. Norman: University of Oklahoma, 1980. También publicado en: *Southwestern Journal of Philosophy* 10 (1979) 65-95.

_____. "*Esse Primum Creatum* in Albert the Great's *Liber de Causis et Processu Universitatis*." *The Thomist* 44 (1980): 599-646.

Takahashi, Adam. "Nature, Formative Power and Intellect in the Natural Philosophy of Albert the Great." *Early Science and Medicine* 13 (2008): 451-81.

Tarabochia Canavero, Alessandra. "A proposito del trattato *De bono naturae* nel *Tractatus de natura boni* di Alberto Magno." *Rivista di filosofia Neo-scolastica* 76 (1984): 353-73.

_____. "*I* sancti *e la dottrina dei trascedentali nel Commento alle Sentenze di Alberto Magno*." In *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, edited by Jan A. Aertsen und Andreas Speer, 515-21. Berlin: Walter de Gruyter, 1998.

Tellkamp, Jörg Alejandro. "Sobre la relación de alma y cuerpo en Alberto Magno." *Revista española de Filosofía Medieval* 14 (2007): 151-159.

Thomassen, Beroald. *Metaphysik als Lebensform. Untersuchungen zur Grundlegung der Metaphysik im Metaphysikkommentar Alberts des Grossen*. Münster: Aschendorff, 1985.

Tkacz, Michael W. "Albert the Great and the Aristotelian Reform of the Platonic Method of Division." *The Thomist* 73 (2009): 399-435.

_____. "Albertus Magnus and the Recovery of Aristotelian Form." *Review of Metaphysics* 64 (2011): 735-62.

_____. "*Albert's the Great on Logic, Knowledge, and Science*." In *A Companion to Albert the Great. Theology, Philosophy, and the Sciences*, edited by Irven M. Resnick, 507-40. Leiden: Brill, 2012.

Tremblay, Bruno. "A First Glance at Albert the Great's Teachings on Analogy of Words." *Medieval Philosophy and Theology* 5 (1996): 265-92.

_____. "Modern Scholarship (1900-2000) on Albertus Magnus: A Complement." *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 11 (2006): 159-94.

_____. "*Albert on Metaphysics As First and Most Certain Philosophy*." In *A Companion to Albert the Great. Theology, Philosophy, and the Sciences*, edited by Irven M. Resnick, 561-94. Leiden: Brill, 2012.

Turiel, Bienvenido. "El sujeto de la metafísica en San Alberto Magno." *Studium* 2 (1962): 323-58.

Twetten, David B. "Albert the Great, Double Truth, and Celestial Causality." *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 12 (2001): 275-358.

_____ and Steven Baldner. "*Introduction to Albert's Philosophical Work*." In *A Companion to Albert the Great. Theology, Philosophy, and the Sciences*, edited by Irven M. Resnick, 165-72. Leiden: Brill, 2012.

_____, Steven Baldner and Steven C. Snyder. "*Albert's Physics*." In *A Companion to Albert the Great. Theology, Philosophy, and the Sciences*, edited by Irven M. Resnick, 173-219. Leiden: Brill, 2012.

_____. "*Albert's Arguments for the Existence of God and the Primary Causes*." In *A Companion to Albert the Great. Theology, Philosophy, and the Sciences*, edited by Irven M. Resnick, 658-87. Leiden: Brill, 2012.

Tyn, Tomas M. "L'ascesa metafisica a Dio. Una lettura albertina del XII libro della metafisica di Aristotele." *Sacra Doctrina* 26 (1981): 5-65.

Rovighi, Sofia Vanni. "*Alberto Magno e l'unità della forma sostanziale nell'uomo*." In *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, edited by Istituto di Filosofia dell'Università di Roma, 753-78. Firenze: G. C. Sansoni, 1955.

Vargas, Rosa E. "*Albert on Being and Beings: The Doctrine of* Esse." In *A Companion to Albert the Great. Theology, Philosophy, and the Sciences*, edited by Irven M. Resnick, 627-47. Leiden: Brill, 2012.

Vasoli, Cesare. "L'immagine di Alberto Magno in Bruno Nardi." *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 32 (1985): 45-64.

Wagner, Claus. "Alberts Naturphilosophie im Licht der neueren Forschung (1979-1983)." *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 32 (1985): 65-104.

Wallace, William A. "*Saint Albertus Magnus*." In *Complete Dictionary of Scientific Biography*, edited by Charles C. Gillispie, vol. 1, 99-103. Detroit: Charles Scribner's Sons, 2008.

Walter Senner et alii, ed. *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*. Berlin: Akademie, 2001.

Wéber, Edouard-Henri. "*Les emprunts majeurs à Averroès chez Albert le Grand et dans son école*." In *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, edited by Friedrich Niewöhner und Loris Sturlese, 149-79. Zürich: Spur, 1994.

Weisheipl, James A. "Albertus Magnus and the Oxford Platonists." *Proceedings of The American Catholic Philosophical Association* 32 (1958): 124-39.

_____, ed. *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1980.

_____. "*The Life and Works of St. Albert the Great*." In *Albertus Magnus and the sciences. Commemorative Essays*, edited by id., 13-51. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1980. Traducción alemana: James A. Weisheipl. "*Albert der Große - Leben und Werke*." In *Albertus Magnus. Sein Leben und seine Bedeutung*, edited by Manfred Entrich, 9-60. Graz: Styria, 1982.

_____. "*Albert's Works on Natural Science* (libri naturales) *in Probable Chronological Order*." In *Albertus Magnus and the sciences. Commemorative Essays*, edited by id., 565-77. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1980.

_____. *Thomas d'Aquino and Albert His Teacher*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1980.

_____. "Albert the Great and Medieval Culture." *The Thomist* 44 (1980): 481-501.

_____. "*Albertus Magnus and Universal Hylomorphism: Avicebron. A Note on Thirteenth-Century Augustinianism*." In *Albert the Great. Commemorative Essays*, edited by Francis J. Kovach and Robert W. Shahan, 239-60. Norman: University of Oklahoma, 1980.

_____. "*The Axiom 'Opus naturae est opus intelligentiae' and its Origins*." In *Albertus Magnus, Doctor Universalis: 1280/1980*, edited by Gerbert Meyer und Albert Zimmermann, 441-63. Mainz: Matthias-Grünewald, 1980.

Weismantel, Tobias. *Ars nominandi Deum. Die Ontosemantik der Gottesprädikate in den Dionysiuskommentaren des Albertus Magnus*. Frankfurt am Main: Lang, 2010.

Well, Alfons M. "Der Vitalismus Alberts des Großen." *Divus Thomas* 10 (1932): 200-12.

Wieland, Georg. *Untersuchungen zum Seinsbegriff im Metaphysikkommentar Alberts des Großen*. Münster: Aschendorff, 1971.

_____. "Albert der Große und die Entwicklung der Mittelalterlichen Philosophie." *Zeitschrift für philosophische Forschung,* 34 (1980): 590-607.

_____. "*Albert der Große*." In *Philosophen des Mittelalters*, edited by Theo Kobusch, 125-39. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000.

Wilms, Hieronimus. *Albert der Grosse*. München: Josef Kösel und Friedrich Pustet, 1930.

Wilpert, Paul, ed. *Die Metaphysik im Mittelalter*. Berlin: Walter de Gruyter, 1963.

Zimmermann, Albert. *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert*. Köln: Brill, 1965.

_____. "*Albertus Magnus und der lateinische Averroismus*." In *Albertus Magnus, Doctor Universalis: 1280/1980*, edited by Gerbert Meyer und Albert Zimmermann, 465-93. Mainz: Matthias-Grünewald, 1980.

_____, ed. *Albert der Grosse: seine Zeit, sein Werk, seine Wirkung*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1981.

Zell, Karl. "Albert Magnus als Erklärer des Aristoteles." *Der Katholik* 49 (1869): 166-78.

II. Texto y traducción

San Alberto Magno

Metafísica

INCIPIT LIBER METAPHYSICAE PRIMUS QUI TOTUS EST DE STABILIMENTO HUIUS SCIENTIAE ET STABILIMENTO PRINCIPIORUM QUAE SUNT CAUSAE

CUIUS PRIMUS TRACTATUS EST DE STABILITIONE HUIUS SCIENTIAE ET NOBILITATE

Cap. 1. Et est digressio declarans, quod tres sunt scientiae theoricae et ista est principalis inter tres et stabiliens alias duas

[1a] Naturalibus et doctrinalibus iam, quantum licuit, scientiis elucidatis, iam ad veram, philosophiae sapientiam accedimus, quae sic perficit intellectum, secundum quod ut divinum quiddam existit in nobis, sicut naturalis scientia perfecit eundem, prout est cum tempore, et quemadmodum perfectus est a doctrinalibus, inquantum ad continuum inclinatur. Omnino enim necesse est perfici intellectum speculativum secundum omnem rationem for-

---

1 Con ciencias 'doctrinales' se refiere a las matemáticas que, junto con la filosofía de la naturaleza y la metafísica, constituyen la física en sentido lato: cf. Albertus, *De predicabilibus*, l. 1, tr. 1, c. 2, ed. Borgnet, p. 3.

2 Amos Bertolacci, "«Subtilius Speculando». Le citazioni della *Philosophia prima* di Avicenna nel Commento alla *Metafisica* di Alberto Magno," *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 9 (1998) 313s.: «Tanto la caracterización del saber teorético como la adquisición de la perfección del entendimiento» dependen de Avicenna, *Liber de Philosophia prima sive Scientia divina*, I, 1, *Avicenna Latinus*, vol. 2.1 (Louvain: E. Peeters, 1980) p. 1, v. 9 – p. 2, v. 19.

3 Alain de Libera, *Métaphysique et noétique. Albert le Grand* (Paris: J. Vrin, 2005) pp. 367-368, nota 2: «El entendimiento especulativo (*intelectus speculativus*) designa la mayor parte de las veces, como *también sucede aquí*, el inteligible teórico o teorético, el "compuesto" de intelecto material y de intelecto agente, que Averroes llama "intelecto producido" (*factus*), es decir, no una facultad, sino un contenido, una forma (sea un acto o una actividad: la "intelección de los indivisibles," según Aristóteles, *ta adiaireta*, *ta hapla*, y la de los "compuestos," objetos del juicio). La expresión, que proviene de la traducción latina del *Gran Comentario*, en Alberto puede designar, sin embargo, tres en-

LIBRO PRIMERO
Que está por entero dedicado a establecer esta ciencia y establecer los principios que son causas

TRATADO I
SOBRE EL ESTABLECIMIENTO DE ESTA CIENCIA Y SU NOBLEZA

Capítulo 1. Digresión en que se declara que hay tres tipos de ciencias teóricas y que es ésta la primera entre las tres, la principal y la que establece las otras dos

[1a] Una vez elucidadas en la medida de lo posible las ciencias naturales y doctrinales,[1] ahora nos acercamos a la verdadera sabiduría de la filosofía, que perfecciona el entendimiento en cuanto algo divino aparece en nosotros,[2] de igual modo que la ciencia natural lo perfecciona en cuanto acontece con el tiempo y las ciencias doctrinales en cuanto se inclinan al continuo. Es absolutamente necesario que el entendimiento especulativo[3] sea per-

---

tidades: 1. la facultad designada por Aristóteles como "intelecto teorético" en *De anima*, III, 6, 429 a 25ss. (árabe: *'aql nazarî*) por oposición al "intelecto práctico" de *De anima*, III, 7, 431 a 1ss. (árabe: *'aql 'amalî*); 2. el intelecto agente en tanto que está unido al intelecto material y es para el hombre "forma" esencial — una acepción de origen temistiano, extrapolada del pasaje *De anima*, II, 2, 413 b 24-25 [trad. T. Calvo Martínez] donde, hablando del "intelecto y de una potencia especulativa," Aristóteles indica que "parece tratarse de un género distinto de alma y que solamente él puede darse separado como lo eterno de lo corruptible" (cf. Themistius, *In III De anima*, ad 430 a 20-25; Verbeke, p. 232, 44-46 y 233, 80-82). Aunque la prosa de Alberto no es siempre clara, estos tres sentidos en general no se acumulan. El contexto inmediato permite normalmente decidirse. El latín *res speculativas* identifica los objetos de la actividad del intelecto teorético como los indivisibles aludidos en *De anima*, III, 6, 430 a 26-31. La actividad misma "especulativa" tiene en Averroes el nombre de "representación" (*tasawwur*, retomado por Alberto como *formatio*, "formación" que aparece en "formar un designio" con el sentido de "concebir un designio"), en cuanto se aplica a los inteligibles considerados en ellos mismos, fuera de la predicación, mientras que la consideración de

mae speculatae, circa quam verum speculatur. Constat autem ex his quae subliliter in naturis considerata sunt, omnem diffinitivam rationem formarum physicarum conceptam esse cum materia, quae motui subiacet aut mutationi aut utrique. Et ideo concipi oportet eam cum tempore, secundum quod tempus est in re temporali. Propter quod etiam id quod scitur de huiusmodi, multum miscetur opinioni et pertingere non potest ad scientiae confirmatum et stantem et necessarium habitum, sicut recte dicit PTOLEMAEUS. Ex his autem quae in quadruvio bene probata sunt, scitur omnes scientias doctrinales medium suae demonstrationis accipere rationem diffinitivam formae, quae licet esse habeat in physicis et extra physica non inveniatur, tamen [1b] rationem diffinitivam non habet conceptam cum materia physica neque secundum principia essentialia dependet ad physicam materiam, sed extra eam accipit principia essentiae. Et ideo in omni varietate physicorum inventa manet univoca, sicut circulus et quadratum et par et impar et omnis proportio numeri et continui et diapente et diatessaron in musicis et coniunctio et praeventio et omnis stellarum respectus et quaecumque alia sunt huiusmodi. Et sicut ista stantes habent formas, secundum principia essentialia motum et mutationem evadentes, ita stantem de se generant speculationem nihil opinionis habentem, sed potius scientiam necessariam de se praebentes. Et ideo tales habitus per speculativum intellectum adepti scientiae verae nomen acceperunt et doctrinales et disciplinales vocantur ideo, quia ex principiis non mutantibus, quae discipulus non a magistro accipit nisi per

---

los "noemas" (*ma'nâ*, intención) cuya combinación en la predicación "comporta verdad o falsedad," tiene el nombre de "asentimiento" (*tasdîq*, retomado por Alberto como *fides*, "fe"). En las traducciones árabo-latinas de Aristóteles (como en las de Avicena y Averroes), la expresión correspondiente a *noein* es la gran mayoría de las veces *formare per intellectum*, sobre todo en Alberto (*formare per intellectum* = "representación por el intelecto," árabe: *al-tasawwur bi-al-'aql*).»

4 Ptolomaei Pheludensis, *Almagestum* (Venetiis 1515), Dictio 1, cap. 1: «Los dos únicos géneros de división teórica que se conocen por la sola estimación, no son comprendidos por la ciencia de la verdad. El teológico que no se ve nunca, ni se comprende, evidentemente a causa del movimiento natural de la materia y por la levedad de su recorrido.» Esta misma opinión sobre la incertidumbre de la matemática la sostiene Alberto en *De intell. et int.*, l. 1, tr. 3, c. 2; *Ethica*, l. 6, tr. 2, c. 25. A estas citas, Silvia Donati añade *De homine*, Ed. Colon., p. 424, vv. 38-47; cf. Albertus-Magnus-Institut, ed.,

feccionado según toda razón de forma contemplada en cuanto a partir de ésta se contempla la verdad. Gracias a lo que se ha estudiado cuidadosamente en las ciencias naturales consta que toda definición o razón de formas físicas se concibe con materia, la cual subyace al movimiento o a la mutación o a ambos. Por consiguiente debe ser concebida con el tiempo, ya que el tiempo está en la realidad temporal. Por tanto, lo que es conocido de esta forma está también inserto en la opinión y no le puede competer un hábito de la ciencia confirmado, constante y necesario, como bien dice Tolomeo.[4] Por lo que ha sido probado adecuadamente en el *Quadrivium*, sabemos que todas las ciencias doctrinales toman el medio de sus demostraciones según [1b] la razón que define la forma; la cual, aunque tenga un ser físico y no se encuentre fuera de la física, sin embargo, la razón que la define no es concebida con la materia física, ni tampoco depende de la materia física según principios esenciales, sino que toma los principios de su esencia fuera de ella. Y así permanecen unívocos los hallazgos físicos de cualquier clase, como el círculo, el cuadrado, el par y el impar, toda la proporción de los números y de los continuos, la quinta y la cuarta en la música, la conjunción, la prevención así como, en general, todo cuanto atañe a las estrellas, y las demás cosas de este tipo. Tal como lo que se encuentra de este modo tiene las formas según los principios esenciales al margen de movimiento y mutación, así también genera por sí mismo la especulación, sin dar lugar a la opinión, sino más bien ofreciendo por sí mismo una ciencia necesaria. Por eso tales hábitos adquiridos por el entendimiento especulativo recibieron el nombre de verdadera ciencia, y se les llama ciencias doctrinales y disciplinares, ya que se enseñan a partir de principios inmutables, que el discípulo no toma del

---

Albertus Magnus und sein System der Wissenschaften. Schlüsseltexte in Übersetzung Lateinisch - Deutsch (Münster: Aschendorff, 2011) 286. En este otro pasaje empero, critica tal opinión: «Y lo que es más admirable todavía, tanto más cuanto se trata de un hombre prudente en tantas cosas, Tolomeo, quien, por causa de la última razón mencionada, dice que no existe una ciencia cierta de la naturaleza por causa de su movimiento, sino que más bien sobre ella existe tan sólo la opinión y de esto es un signo que muchos han opinado cosas distintas sobre la naturaleza, mientras que están de acuerdo todos en matemáticas» (*Phys.*, l. 1, tr. 1, c. 2, Ed. Colon., p. 4, vv. 26-32; cf. *Comm. super Euclidem*, Prologus).